

ALEXANDRU BOBOC

FILOSOFIA CONTEMPORANĂ

ORIENTĂRI ȘI TENDINȚE
ÎN FILOSOFIA NEMARXISTĂ
DIN SECOLUL XX

EDITURA DIDACTICĂ ȘI PEDAGOGICĂ
BUCUREȘTI - 1980

CUPRINS

Cuvânt înainte

Introducere

I. NEOKANTIANISMUL

1. Kant și gândirea contemporană.
2. „Școala de la Marburg”, *Cohen*.
3. „Școala de la Baden”. *Rickert*.
4. „Realismul critic”. *Hönigswald*.
5. Încercări de sinteză și depășire.

Cassirer

6. Neocriticismul francez și italian.

II. NEOHEGELIANISMUL

1. Hegel și dialectica modernă...
2. Neohegelianismul anglo-saxon
3. Neohegelianismul în Italia. *Croce*.
4. Neohegelianismul german
5. Alte forme: „Neohegelianismul

existențial”.

III. NEOROMANTISMUL. „FILOSOFIA VIEȚII”.

7. Neoromantism și antiromantism:
Nietzsche

2. „Lebensphilosophie”. *Dilthey*
Spengler.

3. Neovitalism și neospiritualism.
Bergson.

4. Alte forme (Unamuno: Ortega y
Gasset)

IV. PRAGMATISMUL

1. *Ch. S. Peirce* și „pragmaticismul”.

2. Pragmatismul american de la *James*
la *Dewey*

3. Alte forme (F. C.S. Schiller; G.
Papini; H. Vaihinger).

V. FENOMENOLOGIA

1. Precursori și modele: *Brentano*
2. *E. Husserl*: fenomenologia ca metodă și filosofic
3. M. *Scheler*: fenomenologia ca ontologie a valorilor și a umanului
4. Alte forme. Proiecte și construcții fenomenologice în științele umane
5. Fenomenologia astăzi...

Încheiere

CUVÂNT ÎNAINTE

Motto: „*Nimeni nu începe cu propria sa gândire. Fiecare găsește prezentă în vremea lui o anumită stare de fapt a cunoașterii și a punerii problemelor, stare în care el se integrează și de la care pornește în cercetare*”.

N. Hartmann

Rostul acestui Cuvânt înainte este numai explicativ, și nu programatic. Proiectul metodologiei cercetării și al căilor de acces spre filosofare și filosofie, spre ceea ce Kant numea „țara intelectului pur” sau „țara adevărului” (un nume plin de se află în Introducere, concepută ca parte integrantă a lucrării de țăță.

Ceea ce în principal trebuie cuprins în aceste rânduri, este mărturisirea deschisă că elaborarea ce urmează constituie numai o primă parte a ceea ce se anunță în titlu: Filosofia contemporană. Orientări și tendințe în filosofia nemarxistă din secolul al XX-lea.

Cauzele alegerii acestei soluții sunt multiple. Dintre acestea menționăm: a)

vastitatea și dificultățile domeniului de cercetare; **b)** stadiul încă incipient al studierii și evaluării unor curente ale gândirii filosofice contemporane, **c)** perspectiva de abordare multilaterală oferită de metodologia materialismului dialectic și istoric; **d)** sporirea surselor de informație și îmbogățirea experienței de cercetare -, **e)** descoperirea (târzie, desigur) a unor valențe noi și înnoitoare ale operelor unor gânditori contemporani; **f)** nevoia unei întoarceri la sursele moderne, pentru a înțelege „secretul” configurațiilor ideatice contemporane -, **g)** constatarea (inedită, pe alocuri) că fiecare orientare filosofică este o „experiență a gândirii” (cum ar spune Heidegger), care se cere evaluată în dinamica ei specifică și la

proporțiile impactului ei în trecut și astăzi;
h) sfârșit (dar nu în ultimul plan al
importanței), nevoia unei analize critice și a
unei evaluări nuanțate, cu discernămint.

În abordarea mai în detaliu a câtorva
dintre principalele orientări ale gândirii
contemporane am încercat, se poate vedea
mai departe, o dezbatere ancorată în
contemporaneitate. Căci nu numai
curente filosofice tratate în cele ce
urmează, ci și problematica ridicată de ele
constituie, parțial, evident, o componentă a
tărilor și a dezbaterilor teoretice actuale.

Desigur, nu pretind că am epuizat totul
în cercetarea orientărilor asupra cărora m-
am oprit. Pe baza experienței de până acum
am propus o anumită ordonare pe curente și
orientări a filosofiei contemporane și am

încercat o analiză critică marxistă obiectivă, nuanțată, conformă concepției documentelor partidului nostru despre dialogul și confruntările de idei din lumea contemporană. Fiind vorba de studii istorico-filosofice, care nu se pot face fără texte și fără trimiteri (nu poți scoate informația nici măcar din miticul dar mirificul cap al Minervei), am folosit, în mare măsură, procedeul citărilor și al parafrazării, cu bogate note de subsol.

Aduc mulțumiri, și pe această cale, colegilor mei din specialitate, pentru observațiile și sugestiile lor. Întrucât este totdeauna loc pentru mai bine, voi recepta cu bucurie orice recomandare și propunere izvorâte din cunoaștere și autentic fond moral, convins fiind că acestea nu vor putea

duce decât la progresul domeniului și la cultivarea adevărului și frumosului.

Autorul

INTRODUCERE

1. Lucrarea de față constituie o continuare a cursului de *Istorie a filosofiei contemporane* și, asemeni primului volum (1976), încearcă o sistematizare care îmbină modalitatea prelegerii universitare cu cea a studiului de specialitate.

În atenție stau principalele orientări și tendințe ale filosofiei nemarxiste din secolul al XX-lea, privite în configurația și dinamica lor specifică, pe cât posibil, la nivelul actual al informării și al circulației valorilor și, mai ales, în dialogul contemporan de idei. Deși într-o ordonare și încadrare pe curențe

discutabilă, inevitabil, sub unele aspecte, acest studiu se particularizează printr-o selectare a unui imens și variat material sub genericul *probleme fundamentale la marii filosofi* și urmărește introducerea cititorului în înțelegerea conceptelor cardinale și a domeniilor mai noi ale creației teoretico-filosofice: filosofia limbajului, epistemologia, ontologia umanului, axiologia, filosofia istoriei, filosofia culturii, antropologia filosofică, filosofia acțiunii.

Totodată, ne-am preocupat de păstrarea unui echilibru între cercetarea istorico-filosofică (prin forța faptelor, cu fiecare orientare am reintrat, din alt unghi de vedere, evident, în istoria secolului al XX-lea) și cercetarea stadiului actual al școlilor și curenților nemarxiste, a

modificărilor intervenite în câmpul acestora sub influența gândirii lui Marx și a marxismului, precum și a profundelor mutații în știința și practica socială a secolului nostru.

Ca urmare, nu am intenționat făurirea unui tablou complet al filosofiei nemarxiste contemporane, cuprinderea tuturor curentelor, tendințelor și gânditorilor, ci, în urma unor caracterizări de ansamblu (pe curente, cu marcarea contribuțiilor mai de seamă ale unora dintre personalitățile reprezentative), ne-am oprit la gânditorii pe care, cu formula reușită a lui Karl Jaspers, i-am putea numi *die maßgebenden Menschen*, cei care au dat expresie exemplară unei anumite direcții și au produs deschideri, au determinat înnoiri în

însuși stilul de gândire, în filosofia și cultura veacului nostru.

Este lesne de observat că am cuprins în acest volum (în forma caracterizărilor de ansamblu, desigur) școli și gânditori care și-ar fi justificat prezența mai bine în primul volum al lucrării noastre (o parte a acestora, căci alții rămân doar în atenția unei eventuale a II-a ediții a primei părți). Am avut nevoie de o asemenea formulă de lucru pentru a contura un tablou mai larg al orientărilor specifice secolului al XX-lea și, mai ales, pentru a marca varietatea punctelor de vedere și dificultățile generate de criza idealismului filosofic, însoțite de încercări de ieșire în direcții mai pozitive, spre „realism” sau chiar spre materialism.

2. În ceea ce privește metodologia

criticii filosofice, am pornit de la documentele partidului nostru, expresie a marxismului creator în acțiune, de la concepția P.C.R. cu privire la raporturile dintre materialismul dialectic și istoric și alte sisteme de gândire. Căci experiența ultimelor decenii a evidențiat tot mai mult caracterul activ, dinamica specifică a dialogului de idei în lumea contemporană și a determinat totodată o atitudine mai combativă a marxismului față de alte orientări filosofice, atitudine diferențiată însă, care ia în considerare modificările intervenite în evoluția acestora, tendințele pozitive. Tocmai în acest sens, în Programul partidului nostru se subliniază că, „în activitatea politico-educativă se va demonstra științific netemeinicia

concepțiilor idealiste și *limitele altor filosofii* (subl. n.).

În spiritul concepției revoluționare despre lume, actului critic în filosofie îi este deci constitutivă nota nuanței și a măsurii și, de aceea, aprecierile globale (de obicei fără acoperire în analiza unor surse și în argumentare) și, mai ales, etichetările constituie un anacronism cu atât mai supărător cu cât blochează orice deschidere către solul veritabil al creației teoretice și încearcă să consacre exclusivismul.

Ca filosofie deschisă și filosofie a deschiderii totodată, materialismul dialectic și istoric s-a constituit și dezvoltat în polemică constructivă cu alte teorii și prin analiza și generalizarea continuă a noilor experiențe social-politice și științifice,

precum și prin valorificarea critică a dezvoltărilor teoretice ale altor orientări filosofice. Așa cum sublinia secretarul general al partidului nostru, marxismul „ține seama de tot ceea ce a făurit mai valoros inteligența umană”; de fapt, el însuși „s-a făurit și dezvoltat prin însumarea și generalizarea teoretică a celor mai mari descoperiri ale științei, ale gândirii sociale, ale practicii revoluționare”¹.

Pentru înțelegerea adecvată a noilor fenomene din lumea contemporană, a confruntărilor ideologice actuale este necesară, în primul rând, clarificarea unor laturi esențiale ale gândirii marxiste însăși, privită, nu în sine, ci în acțiune, în structura practicii revoluționare, în funcția ei de

¹ Nicolae Ceaușescu, Cuvintare la Adunarea festivă consacrată centenarului nașterii lui V. I. Lenin, Editura politică, București, 1970, p. 37.

„călăuză în acțiune”.

Spre o asemenea înțelegere îndeamnă, de fapt, întreaga activitate a partidului nostru, a secretarului său general, care a subliniat în repetate rânduri necesitatea schimburilor și confruntărilor de idei și de opinii, fără ca cineva să considere că a spus ultimul cuvânt într-o problemă sau alta., în legătură cu aceasta – preciza tovarășul Nicolae Ceaușescu – e bine să ne reamintim avertismentul lui Marx și mai târziu al lui Lenin, după care tezele teoretice ale socialismului, concepute de ei, nu trebuie privite ca ceva imuabil, elaborate o dată pentru totdeauna”².

De fapt, cu o deplină claritate aceste probleme și-au găsit tratarea creatoare mai

² Nicolae Ceaușescu, Expunere cu privire la Programul P.C.R. pentru Îmbunătățirea activității ideologice, Editura politică, București, 1971, p. 30.

pe larg în *Expunerea din 3 august 1978* a secretarului general al partidului nostru, expunere care constituie un amplu program științific de gândire și acțiune revoluționară, o contribuție substanțială la analiza și înțelegerea problemelor fundamentale ale lumii contemporane, a fenomenelor și realităților noi din mișcarea comunistă și muncitorească, a marilor confruntări ideologice din lumea contemporană.

În spirit realist și cu o mare forță de convingere se argumentează că „forțele revoluționare progresiste și, în primul rând, partidele comuniste și muncitorești”, trebuie „să fie mai active... să desfășoare o amplă și susținută activitate de clarificare politico-ideologică”, să ridice la un nivel tot mai înalt această activitate³. Căci „în lumea

3 Nicolae Ceaușescu, *Expunere la Ședința activului central de partid și*

contemporană, ca de altfel întotdeauna de-a lungul istoriei, există o intensă confruntare ideologică între forțele revoluționare și progresiste, pe de o parte, și clasele exploatare și cercurile reacționare, pe de altă parte, în legătură cu o serie de probleme fundamentale ale dezvoltării sociale, ale organizării societății, ale drepturilor și libertăților maselor, ale condiției umane, ale gândirii filosofice și creației spirituale”⁴.

De fapt, activitatea noastră politico-educativă „trebuie să ducă la formarea omului nou, cu un larg orizont de cunoaștere a legităților dezvoltării lumii, a cuceririlor culturii și științei moderne, militant activ pentru transformarea

de stat. 3 august 1978, Editura politică, București, 1978, p. 50.

⁴ Ibidem, p. 44.

revoluționară a lumii, pentru idealurile nobile ale comunismului”⁵. Înfăptuirea acestor deziderate majore impune, pe lângă un efort constant de activizare a tuturor forțelor, o raportare critică, echilibrată la tot ce s-a afirmat ca valoare în lumea contemporană. Așa cum sublinia tovarășul Nicolae Ceaușescu cu alt prilej, „trebuie să preluăm tot ceea ce s-a creat bun în trecut în toate domeniile de activitate, inclusiv în domeniul artei, literaturii, *al concepțiilor filosofice* (subl. n.). Dar trebuie să preluăm totul în mod critic, relevând tezele greșite conținute în unele dintre aceste opere, chiar dintre cele mai valoroase”⁶.

3. În lumina acestor indicații de

⁵ Nicolae Ceaușescu, Raport la cel de-al XII-lea Congres al Partidului Comunist Român, Editura politică, București, 1979, p. 85.

⁶ Nicolae Ceaușescu, Cuvântare la Consfătuirea cadrelor din domeniul științelor sociale și învățămîntul politic. 6 octombrie 1976, Editura politică, București, 1976, p. 9.

principiu, metodologice, am încercat în cele ce urmează să evaluăm o mare experiență a filosofiei contemporane* nemarxiste, să prezentăm cititorului principalele ei orientări și tendințe, reținând atenția nu numai asupra laturii critice, ci și asupra contribuțiilor prin care unii dintre gânditorii analizați ocupă un loc de seamă în progresul valorilor teoretice în cultura universală. Căci noi pornim de la premisa că trebuie să facem o deosebire categorică între dialogul cu alte filosofii și controversele între marxiști, schimbul de opinii, pe aceeași bază a concepției revoluționare despre lume, în vederea rezolvării unor probleme

* Fără a încerca o definiție a ceea ce numim filosofia contemporană, menționăm că avem în vedere aici dezvoltarea filosofiei în secolul al XX-lea, dezvoltare ale cărei premise se află încă la sfârșitul secolului trecut. Conștient de necesitatea unei atare definiții, m-a preocupat însă, în primul rând, conceptul de filosofie cu care se operează în „filosofia contemporană”.

filosofice sau social-politice.

În esență, gândirea filosofică contemporană se caracterizează printr-o problematică nouă și prin constituirea unor noi domenii, care pun totodată într-o nouă lumină pe cele tradiționale. Evident, ontologia, gnoseologia, metodologia, teoria categoriilor își află elaborări cu totul noi în condițiile dezvoltării impetuoase a științei, a filosofiei limbajului, epistemologiei, axiologiei, praxiologiei, antropologiei filosofice, filosofiei culturii.

Lupta dintre materialism și idealism, dintre dialectică și metafizică evidențiază astăzi tot mai insistent *necesitatea de a distinge riguros între o anumită problematică și interpretarea ei într-un sistem filosofic*. Faptul că unele discipline

(epistemologia, axiologia, praxiologia, antropologia filosofică etc.) s-au dezvoltat în cadrul unor școli idealiste nu justifică negarea sau neglijarea lor. Gândirea marxistă este solicitată în modul cel mai direct în dezvoltarea disciplinelor teoretice amintite, în depășirea marilor dificultăți la care au ajuns acestea din cauza interpretărilor idealiste și metafizice.

Critica filosofică marxistă trebuie, în primul rând, să ia în considerare sus-menționatele distincții, să evite aprecierile globale, nenuanțate, oferind o imagine veridică asupra universului filosofic contemporan.

De fapt, filosofia nemarxistă contemporană nu se prezintă ca un tot omogen, ci cunoaște o dinamică specifică,

observabilă în evoluția orientărilor ei, chiar în opera unor gânditori de seamă.

Nu trebuie trecută cu vederea o anumită deschidere și receptivitate la unii dintre reprezentanții principalelor orientări și tendințe în dialogul cu marxismul, cu toate că nu le lipsesc atitudini critice la adresa marxismului.

Pe ansamblu însă, așa cum au probat-o lucrările celui de-al XV-lea Congres mondial de filosofie (Varna 1973), precum și congresele speciale (Congresul Kant, Mainz, 1974; Congresul Hegel, Moscova, 1974; Congresul Hegel, Stuttgart, 1975; al XI-lea Congres german de filosofie, Göttingen, 1975; Congresul fenomenologilor, München, 1976; cel de-al VIII-lea Congres internațional de estetică, Darmstadt, 1976)

și cel de-al XVI Congres mondial de filosofie (Düsseldorf, 1978), a crescut forța de atracție a gândirii marxiste. Aceasta nu înseamnă însă că s-ar justifica unele tendințe de diminuare a combativității și, cu atât mai puțin, iluziile unor filosofi nemarxiști (P. Ricoeur, de pildă), după care opoziția dintre materialism și idealism ar fi „depășită”.

Critica filosofică marxistă trebuie să dea un sens activ dialogului cu alte sisteme de gândire, să urmeze îndeaproape principiile unei consecvente lupte ideologice. În același timp însă, trebuie să ținem seama de două fapte incontestabile: 1) creșterea prestigiului și a influenței marxismului pe plan mondial; 2) evoluția pozitivă a unor gânditori nemarxiști și chiar

a unor școli filosofice nemarxiste.

Este semnificativ, de pildă, că după cel de-al XIV-lea Congres internațional de filosofie (Viena, 1968) aproape nu există manifestare internațională în domeniul filosofiei la care să nu se simtă influența gândirii marxiste. Mai mult, încă de la începutul deceniului al șaptelea, unii filosofi nemarxiști de orientare „realistă” (W. Sellars), fenomenologică (M. Färber și cercul de la Buffalo, S.U.A., L. Landgrebe și cercul de la Köln, R.F.G.), existențialistă (J. - ț. Sartre), structuralistă (Cl. Lévi-Strauss), încearcă o mare receptivitate față de marxism, unii dintre ei (Sellars, Sartre) apropiindu-se de pozițiile marxiste. Și mai semnificative sunt, credem, orientări ca „neoraționalismul” (G. Bachelard, F.

Gonseth, J. Piaget), aliați ai dialecticii și ai spiritului scientist, precum și „Școala de la Frankfurt” (H. Marcuse, E. Fromm, M. Horkheimer, Th. Adorno), care, deși se oprește în fața acceptării tezei revoluției clasei muncitoare și a realității socialismului, a obținut rezultate notabile în studiul problematicii omului și culturii, dezvoltând, sub influența opoziției de stânga din țările apusene, o susținută critică a societății capitaliste contemporane.

Elemente pozitive conțin, credem, unele demersuri ale structuraliștilor, care, cel puțin pentru uzul lingvisticii, filosofiei limbajului, esteticii și axiologiei, oferă o serie de concepte și procedee operatorii integrabile în perspectiva dialecticii materialiste, dar care nu justifică pretențiile

(lui M. Foucault, de pildă) de înlocuire a dialecticii cu structuralismul. Semnificative sunt, de asemenea, unele rezultate ale hermeneuticii, care, în opoziție cu mărginirea pozitivistă a școlii analitice contemporane, susține (H.-G. Gadamer, de pildă) autonomia dimensiunii teoretico-filosofice în raport cu cea teoretico-științifică, iar pe un alt plan (P. Ricoeur, de pildă) conduce la constituirea unei hermeneutici a culturii, bazată pe generalizarea unor rezultate ale cercetărilor speciale asupra creației umane.

Se observă totodată o criză a neopozitivismului, care încearcă fie un compromis cu fenomenologia (în contextul în care și unii fenomenologi practică analiza limbajului și preiau totodată procedee

analitice), fie un punct de vedere „realist” oarecum nonpozitivist (K. Popper), sub influența, desigur, a unei puternice mișcări antipozitiviste, care începută cândva de Planck, Einstein, M. von Laue, M. Born, se afirmă tot mai pronunțat în rândurile marilor savanți contemporani.

În spiritul dialecticii și al istorismului marxist, nu putem deci să nu recunoaștem unele contribuții teoretice aduse de alte orientări filosofice la tratarea și înțelegerea unor sfere teoretice, ca: analiza semiotică și logică, epistemologia genetică, structuralismul, hermeneutica etc. Precizăm însă că modelele metodologice elaborate de aceste orientări nu se pot substitui metodei dialectice materialiste, ci au numai o valabilitate relativă la cercetarea unui

anumit domeniu. De fapt, chiar la unii filosofi nemarxiști (mai ales „realiști”, fenomenologi și structuraliști) se observă căutarea unei perspective integratoare, tendința de a depăși propriile metode în direcția dialecticii și istorismului.

Starea actuală a dezvoltării filosofiei și a dialogului de idei demonstrează cu prisosință în principal următoarele două teze: 1) că marxismul a devenit un centru de referință, de focalizare și de veritabilă valorizare a rezultatelor progresului teoretico-științific; 2) că filosofia nemarxistă nu se poate reduce la cercul școlilor idealismului, aflat astăzi în plină criză, pe fondul mai general al crizei concepției burgheze despre lume, ci prezintă tendințe noi, deschideri spre dialectică și umanism.

Acestea nu trebuie să conducă însă la neglijarea criticii idealismului, a manifestărilor de iraționalism și fideism și nici a pozițiilor antimarxiste, prezente pe fondul confruntărilor ideologice din epoca noastră. Un principiu rămâne absolut în actul complex de evaluare a creației teoretice contemporane, în dialogul filosofilor – *principiul partinității*⁷.

4. De fapt, pornind de la documentele partidului nostru, critica filosofică marxistă se caracterizează prin spiritul obiectivității și al nuanței. Și aici însă, credem, se pune problema unei studieri temeinice a

⁷ Menționăm că problemele de baza legate de tema „dialog și confruntări de idei în filosofia contemporană”, de principiile acestora sînt tratate pe larg în: Al. Boboc, *Marxism-leninismul și confruntările de idei în filosofia contemporană* (Editura politică, București, 1973, p. 5 - 31). într-o altă formă și cu o altă finalitate, ideile au fost reluate și întregite în consultația: *Materialismul dialectic și istoric și lupta actuală de idei în gîndirea filosofică*, în: *Probleme ale materialismului dialectic și istoric și ale rolului științei și tehnicii în progresul economico-social al țării*, Consultații, 4, București, Editura politică, 1977, p. i - 32.

obiectului criticii și a unei pregătiri marxiste competente, care să dezvolte critica într-o direcție constructivă, să o transforme într-un act de participare la dezbaterile teoretice și la reconstrucție în unele domenii ale filosofiei.

Trebuie să se înțeleagă mai bine și să se aplice și în acest domeniu spiritul documentelor partidului nostru, care, îndeamnă la o abordare ideologică consecvent marxistă, dar totodată nuanțată, la evitarea etichetărilor globale și la elaborarea unei argumentări consistente, la obiect.

Ca urmare, trebuie să privim cu mai multă atenție o serie de manifestări în scrisul filosofic, mai ales pe acelea care, sub pretextul interdisciplinarității se desfășoară,

de fapt, pe panta diletantismului și conduc, în oarecare măsură, la pericolul discreditării domeniului. Câtă dreptate avea bătrânul Hegel atunci când scria: „Această știință suferă adesea desconsiderarea pe care o aruncă asupra ei faptul că și cei chiar care nu s-au străduit cu ea își închipuie că *pricep* oarecum de acasă cum stau lucrurile în filosofie și că, mișcându-se lesne într-o cultură curentă, ei ar fi în stare... să filosofeze și să pronunțe sentințe asupra filosofici. Se admite că pentru a cunoaște celelalte științe este nevoie de a le fi studiat și că numai pe baza unei astfel de cunoașteri suntem îndreptățiți să ne pronunțăm asupra lor. Se admite că pentru a face o gheată e nevoie să fi învățat și practicat acest lucru, cu toate că orice om

are, în propriul lui picior, măsura ghetii, așa cum are mâini și în ele îndemânarea naturală pentru îndeplinirea unei astfel de munci. Numai pentru filosofare nu ar fi nevoie de un atare studiu, nici de învățare, nici de osteneală”⁸.

5. Desigur, o asemenea raportare la modalitățile învechite de a scrie despre filosofie poate să pară destul de insolită într-o introducere! Suntem convinși însă că, fără părăsirea unor asemenea modalități, critica filosofică marxistă nu va reuși să ofere un tablou veridic asupra gândirii contemporane, asupra marilor confruntări ideologice din epoca noastră, epocă ce manifestă încă o încredere constantă (e adevărat, lipsită de patosul acelor „avânturi

⁸ G. W. F. Hegel, Enciclopedia științelor ilosolice, Partea Intîi: Logica, Editura Academiei, București, 19b2, p. 44.

eroice”, cultivate de Giordano Bruno și de gândirea Renașterii în ansamblu, precum și de faustismul creației romantice) în puterea și măreția *spiritului uman*. Căci, dincolo de criza unei organizări perimate a societății și a culturii, acesta renaște ca Pasărea Phönix, dar nu numai din simbolică cenușă a trecutului, ci și din nepuizabilele potențe ale omului demiurg, făuritorul propriei sale istorii și al universului valoric.

În ansamblul formelor fundamentale ale culturii – care prezintă în socialism o dinamică specifică, o unitate stilistică proprie și un ritm al dezvoltării și al integrării în practica socială nemaiîntâlnite în fluxul creației valorice moderne – filosofia este menită, în primul rând, să dea sens căutărilor și afirmării omului, să fie un

îndreptar al cunoașterii și acțiunii. Prin statutul ei științific și ideologic totodată, prin funcționalitatea ei umanistă, filosofia marxistă poate și trebuie să modeleze și să exprime conștiința critică a noii epoci, să intensifice activismul acesteia, capacitatea ei de influență asupra vieții, contribuind astfel la desfășurarea procesului complex de discernere și integrare a valorilor, la „aprofundarea teoretică a problemelor dezvoltării orânduirii noastre”, la,» prefigurarea evoluției în perspectivă a societății noastre socialiste”⁹.

Importanța deosebită a activității teoretico-ideologice și politico-educative în societatea socialistă multilateral dezvoltată are astfel drept consecință *o nevoie*

⁹ Nicolae Ceaușescu, Raport la cel de-al XII-lea Congres al Partidului Comunist Român, București, Editura politică, 1979, p. 83.

funcționară de filosofie și de valoare teoretică în genere, ceea ce obligă totodată filosofia să fie tot mai strâns legată de viața socială concretă, de problemele făuririi omului nou și ale noii culturi socialiste.

De fapt, funcția socială a filosofiei, *specificul* legăturii dintre aceasta și viață nu pot fi înțelese decât dacă acceptăm ideea că *filosofia, ca domeniu fundamental al creației umane*, este în esența ei reflecție profundă asupra lumii istorice concrete, modalitate formativă și de conștientizare proprie omului, care, în epoca unei revoluții științifico-tehnice și a unei explozii informaționale fără precedent, trebuie să contracareze invazia tehnicizării și excesul specializării și să fie el însuși, un om nou, ce-și făurește o lume tot mai umană.

În acest sens, considerăm că în socialism filosofia nu este doar un mediu de specializare teoretică (specializare însă cel puțin tot atât de îndreptățită ca oricare alta), ci o formă de afirmare a plenarității omului nou, o forță esențială de dinamizare a proceselor sociale și a creației culturale.

Nu putem să nu subliniem totodată că documentele partidului nostru au argumentat în mod științific necesitatea însușirii concepției filosofice marxiste și a împlinirii ei în viața socială, politică și culturală. Socialismul și comunismul – precizează tovarășul Nicolae Ceaușescu – sunt rodul creației istorice a maselor, iar acțiunea lor conștientă este rezultatul cunoașterii și stăpânirii legilor generale ale naturii și societății. Iată de ce în edificarea

orânduiri noi este indispensabilă însușirea temeinică a concepției revoluționare despre lume și viață, a materialismului dialectic și istoric... Materialismul dialectic și istoric oferă posibilitatea cunoașterii tainelor naturii, ale universului, a înțelegerii marilor procese care au loc în lumea înconjurătoare, a aprofundării legilor dezvoltării societății, *a înțelegerii superioare a sensului destinului și rolului omului*” 11.

În felul acesta, rolul filosofiei în viața socială crește, iar necesitățile însușirii temeinice a materialismului dialectic și istoric determină un proces complex de clarificare și dezvoltare în domeniul teoriei, precum și de sporire a valențelor ei aplicative și o intensificare a angajării ei în

viața ideologică și socială. Căci militantismul noii filosofii este dat ca o dimensiune esențială prin însăși conceperea ei.

Astăzi, mai mult ca oricând, capătă o rezonanță profetică cuvintele lui Marx din *Teze despre Feuerbach*: „Filosofii nu au făcut decât să interpreteze lumea în diferite moduri; important este însă *de a o schimba*”
21. Posibilitatea acțiunii eficiente a filosofiei marxiste este dată de însăși structura ei științifică, ceea ce o transformă într-o „călăuză în acțiune” și îndreptar metodologic al întregii creații și integrări a valorilor umane.

„Bufnița Minervei”, al cărei zbor în amurg a fost oferit de la Hegel înapoi ca metaforă pentru formarea târzie a reflecției

filosofice¹⁰¹¹, nu se va lăsa niciodată prea mult așteptată!

Desfășurată pe fondul unei intense activități de adâncire și specializare a cercetării, de netăgăduită înăvuțire spirituală, filosofia exprimă în mod exemplar preocupările majore ale științei, cunoașterii și acțiunii umane.

De aceea, raportarea critică justificată la unele neîmpliniri și dificultăți ale filosofiei astăzi nu trebuie să conducă la scepticism

10 Nicolae Ceaușescu, Cuvintare la ședința festivă de deschidere a Congresului al X-lea al U.T.C., a Conferinței a XI-a a U.G.S.R. și a celei de-a

M-a Conferințe Naționale a Organizației Pionierilor, București, Editura politică, 1975, p. 21.

11 „Pentru a spune încă un cuvînt asupra învățăturii despre cum trebuie

să fie lumea - scria Hegel - filosofia ajunge la aceasta în orice caz prea tîrziu. Ca glnd al lumii (subi, n.), ea apare în timp abia după ce realitatea a terminat procesul ei de formare și este gata săvîrșită... Cînd filosofia își pictează cenușiul ei pe cenușiu, atunci o formă a vieții a îmbătrînit, și cu cenușiul pe cenușiu ea nu poate fi întinerită, ci numai cunoscută; bufnița Minervei nu-și începe zborul decît în căderea serii" (Principiile filosofiei dreptului, Editura Academiei București, 1969, p. 20).

și, cu atât mai puțin, la minimalizarea sau neglijarea importanței domeniului. Nu este nevoie ca primatul istoricește condiționat al pânferinței pentru creația tehnico-științifică să conducă la devalorizarea altor domenii ale creației umane! Căci, așa cum spuneau latinii, *sol lacet omnibus*! Fără a spera într-un *consensus omnium*, amintim aci cuvintele unui titan al gândirii moderne: „orice filosofie este... o verigă în lanțul întreg al dezvoltării spirituale”, „cunoașterea a ceea ce este esențial în epoca sa”, „floarea ei cea mai aleasă” 14.

Propunându-și să introducă cititorul în cunoașterea laturii majore a universului ideatic al secolului nostru, lucrarea de față încearcă să fie totodată o pledoarie pentru filosofare și pentru filosofie de bună

calitate, izvorâtă din necesitățile practicii social-istorice și orientată în direcția acțiunii acestora. Sintetizând o experiență de cercetare și predare a istoriei filosofiei, dezvoltările ce urmează, lacunare în multe privințe (datorită complexității domeniului și stadiului actual al informării) 15, sunt menite să acopere un gol în literatura de specialitate de la noi și totodată să constituie un îndemn pentru un studiu mai amplu de către alții care se vor simți atrași de frumusețea tăinuită a domeniului.

7) *idealismul transcendental* – R. Reininger; 8) *monismul apr iar ist al existentei* – P. Hăberlin; 9) *empirismul modern* – R. Carnap și „cercul vienez”; 10) *cercetarea fundamentelor și îilosofia analitică contemporana* – Carnap, Popper

Hempel; 11) *L. Wittgenstein*. Evident, autorul la care ne referim are în vedere mai mult filosofia germană și pe cea analitică engleză de după cel de-al doilea război mondial.

Mult mai completă și mai nuanțată este concepția din *Les grandes courants de la pensée mondiale contemporaine*, vol. III-IV: *Les tendances principales* (sous la direction de F. Sciacca, Fischbacher et Morzorati, Paris-Milano, 1961): 1) *dezvoltarea neocriticismului* (german, francez, englez, italian); 2) *pragmatismul* –, 3) *modernismul* (Loisy, Hügel, Ed. Le Roy); 4) *idealismul transcendent* (Green, Bradley, Royce, Bonsanquet, Hamelin, Croce, Gentile, Brunschvicg); 5) *filosofia vieții*; 6) *fenomenologia*; 7) *existențialismul*; 8)

materialismul dialectic} 9) *curentul tomist* (Mercier, Maritain, Gilson, Grabmann); 10) *curentul neoaugustinian* (Blondel, Lavelle, R. Le Senne, J. Chevalier, G. Berger, M. Nedoncelle, A. Carlini); 11) *evoluția neopozitivismului* (Mach, Avenarius, Poincaré, Vaihinger, Hoffding, L. - Bruhl, Russell, Wittgenstein, Schlick, Carnap, Reichenbach, Hempel); 12) *neorealismul și realismul critic american*.

O ingenioasă și, în același timp, sugestivă viziune asupra gândirii ultimelor două secole ne este propusă în seria de volume *The Mentor Philosophers: „epoca ideologiei”* * (*The Age of Ideology, The 19th Century Philosophers*, selected by Henry A. Aiken, A. Mentor Book, The New American Library, New York-Toronto, 1956) pentru

secolul al XIX-lea (incluzind, pe lângă filosofia clasică germană, pe Schopenhauer, Comte, Mill, Specer, Marx și Engels, Nietzsche, Kierkegaard, Mach); „epoca analizei” (*The Age of Analysis. 20th Century Philosophers*, selected by Marton White, New York-Toronto, 1955) pentru secolul XX (cuprinzând pe Bradley, Royce, Moore, Croce, Santayana, Wittgenstein). Interesant că pentru filosofi medievali se folosește denumirea „epoca credinței”, pentru renașcentiști – „epoca aventurii”, pentru secolul al XVII-lea „epoca rațiunii”, iar pentru secolul al XVIII-lea – „epoca cunoașterii”.

Marele neajuns al acestor modalități de structurare a sistemelor de gândire se leagă de reducerea filosofiei universale

contemporane la circuitul culturii europene, mai ales al celei apusene.

Menționăm aici că o primă deschidere către noi sfere culturale ale lumii contemporane o inițiază tratatul de *Istoria filosofiei* (vol. I-VI, Moscova, 1957— 1965, sub redacția: M.A. Dânik, M.T. Iovciuc și alții). Este vorba de dezvoltarea filosofică în estul și sud-estul Europei, Asia, Afrika și America Latină. Gândirea filosofică a țărilor socialiste și a „lumii a treia” este aici pentru prima dată valorificată, iar curente și școlile devenite celebre sunt abordate, deși cu o oarecare tentă negativistă, prin prisma semnificației lor istorice concrete, în genere la dimensiunile lor reale.

Desigur, intensificarea eforturilor de studiere a creațiilor teoretice puțin

cunoscute sau chiar necunoscute va transforma radical viziunea noastră asupra „filosofiei universale”. Date fiind însă posibilitățile reduse de informare, prezentarea filosofiei nemarxiste se va limita în mare măsură la orientările și numele devenite deja clasice, oricum semnificative pentru gândirea contempo-l

NEOKANTIANISMUL

1. KANT ȘI GÂNDIREA CONTEMPORANĂ

a. Prin bogăția conținutului, prin ampla ei încercare de sinteză și armonizare a domeniilor teoretico-filosofice, opera lui Immanuel Kant (1724 - 1804) reprezintă una dintre cele mai valoroase moșteniri ale culturii veacului „luminilor”, trezind admirația și prețuirea generală. „Noi

socialiștii germani – scria Engels – ne mândrim cu faptul că ne tragem nu numai din Saintăimon, Fourier și Owen, dar și din Kant, Fichte și Hegel”¹. De fapt, preciza Engels, „mișcarea muncitorească germană este moștenitoarea filosofiei clasice germane”¹²¹³.

Ca „teorie germană a revoluției franceze”¹⁴, cum o caracteriza Marx, concepția kantiană implică încă de la început un anumit dezacord al teoriei cu practica social-istorică concretă, se desfășoară pe terenul idealismului și al încercărilor de compromis între materialism și idealism, prin „îmbinarea într-un singur sistem a unor curente filosofice eterogene,

12 K. Marx - Fr. Engels, Opere, vol. 19. București, Editura politică, 1964, p. 334.

13 K. Marx - Fr. Engels, Opere, vol. 21, București, Editura politică, 1965, p. 305.

14 K. Marx - Fr. Engels, Opere vol. 1, București, E.S.L.P., 1957, p. 89.

opuse”¹⁵.

Dincolo de contradicțiile și limitele ei istorice însă, filosofia kantiană „apartține momentelor celor mai de seamă ale istoriei dialecticii; ea inaugurează acel progres al filosofiei care, prin Fichte și Schelling, conduce la Hegel, adică la elaborarea dialecticii idealiste... constituie unul dintre nivelele cele mai înalte pe care le-a atins umanismul burghez clasic în Germania”¹⁶. Kant rămâne „un nume mare în istoria culturii universale, în istoria nu numai a poporului german, ci a întregii omeniri. El a fost un inovator și în domeniul științei și în domeniul filosofiei”¹⁷.

15 V. I. Lenin, Opere complete, vol. 18, București, Editura politică, 1963,

p. 202.

16 M. B u h r, Immanuel Kant, 2. Aufl, Reclam jun., Leipzig 1974, p. 160.

17 V. F. A s m u s, Immanuel Kant, Izdatel'stvo „Nauka“, Moskva, 1973,

b. Criticismul în sens larg este o tendință majoră în cultura modernă, manifestată ca preferință pentru delimitare, întemeiere și autonomie, pentru afirmarea și justificarea raționalității și a individualității. „Un element de discernământ, de «critică», – scria Mircea Florian – este de la început constitutiv spiritului nou. Elementul critic este condiționat de o conștiință istorică tot mai pătrunzătoare, de trăirea contrastului dintre cele vechi și cele noi, dintre *via antiqua* și *via moderna*, cum se spunea chiar în răstimpul de agonie al culturii medievale”¹⁸.

De fapt, însăși prima licărire cu privire

p. 1.

18 M. Florian, Immanuel Kant, în Istoria filosofiei moderne, București Societatea Română de Filosofie, 1938, p. 3.

la valoarea individului și apoi afirmarea umanismului renascentist sunt însoțite de un început de conștiință critică, care se amplifică apoi în evoluția gândirii filosofice și social-politice moderne, mai ales prin ideea dreptului natural, Cogito-ul cartezian, „spiritul de finețe” pascalian, procedeul analizei newtoniene, cercetarea „asupra intelectului” (Locke, Hume), „știința nouă” a lui Vico, „rațiunea” epocii „luminilor”.

În sens restrâns însă, *criticismul este kantian*; el desemnează orientarea inaugurată de Kant în filosofie, după care „critica rațiunii” (de fapt, „critica cunoașterii”), adică analiza valorii și limitelor funcțiilor cognitive, analiză realizată ca întemeiere a teoriei cunoașterii ca disciplină filosofică autonomă, este

condiția *sine qua non* a „metafizicii” (a filosofiei) și a oricărei cercetări filosofice constructive. Kant împărtășea parțial entuziasmul și, implicit, limitele „luminilor”. *Sapere aude!* îndrăznește să te folosești de inteligența ta *proprie!* – scria Kant – aceasta este deci lozinca luminării”¹⁹.

Procedeul kantian al căutării temeiurilor „transcendentale”, al justificării ridică însă iluminismul la o conștiință critică, dând expresie spiritului de exigență cu care se raporta conștiința burgheză modernă la instituțiile și la ideologia feudală, aspirațiilor umaniste spre aflarea

19 I m m. Kant, Beantwortung der Frage: was ist Aufklärung, in Kleine philosophische Schriften, Reclam, Leipzig, f. d., p. 203. Așa cum remarcă unul dintre cei mai cunoscuți exegeți contemporani ai criticismului, ceea ce s-a numit „Critica rațiunii” rămîne în genere „în granițele iluminisimului filosofic, numai că ea vrea să se apere de nebunia unui intelect, care întîrzie să se privească în finitudinea sa” (G. Funke, Kant Stichwort für unsere Ausgabe:

Disziplinieren, Kultivieren, Zivilisieren, Moralisieren, în: Akten des 4. Internationalen Kant - Kongresses. Mainz 6. - 10. April, 1974, Teil III: Vorträge, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 1975, p. 18).

raționalității lumii noi care se plămădea, spre instituirea unei noi table de valori, eliberată de primatul religiozității și deschisă spre afirmarea autonomiei și libertății umane.

Neîndoielnic, marele gânditor german se atașează prin aceasta de tendințele revoluționare ale epocii, de pleiada de gânditori despre care Engels spunea că „s-au manifestat ei înșiși în modul cel mai revoluționar. Ei nu recunoșteau niciun fel de autoritate exterioară. Religia, concepția despre natură, societate, orânduirea de stat, toate au fost supuse celei mai necruțătoare critici; toate trebuiau să-și justifice existența în fața scaunului de judecată al rațiunii sau să renunțe la existență. Rațiunea devenise unica măsură a tot ce

există”²⁰.

Kant însuși mărturisea că vede în *Critica rațiunii pure* dovada „unei gândiri temeinice”. „Secolul nostru – scria el – este adevăratul secol al criticii, căreia totul trebuie să i se supună. *Religia*, prin *sanctitatea ei*, și legislația, prin majestatea ei, vor de obicei să i se sustragă. Dar atunci ele provoacă împotriva lor bănuieli juste și nu pot pretinde la stimă sinceră, pe care rațiunea o acordă numai aceluia care a putut face față examenului ei liber și public”²¹²².

Prin *Critica rațiunii pure* (1781) – preciza Kant – „eu înțeleg nu o critică a cărților și a sistemelor, ci a capacității

20 K. Marx-Fr. Engels, Opere, vol. 20. Editura politică, București, 1964, p. 18.

21 I m m. Kant, *Critica rațiunii pure*, trad. de N. Bagdasar și E. Moisiuc, Editura științifică, București, 1969, p. 13.

22 Ibidem, p. 13.

rațiunii în genere cu privire la toate cunoașterile la care poate năzui *independent de experiență*, prin urmare rezolvarea problemei posibilității sau imposibilității unei metafizici în genere și determinarea atât a izvoarelor cât și a sferei și limitelor ei, toate acestea însă din principii” 11. Sarcina *Criticii* stă în încercarea „de a schimba metoda de până acum a metafizicii”, de a efectua „o revoluție totală”, după exemplul geometrilor și al fizicienilor; *Critica* este „un tratat despre metodă, nu un sistem al științei însăși”, căreia „îi circumscrie însă întregul contur, capacitățile, limitele și modurile de a-și pune problemele”²³.

23 Ibidem, p. 26-27. Așa cum s-a remarcat, dincolo de orice dificultăți rămîne permanentă năzuința lui Kant spre fundamentarea obiectivității cunoașterii. Atunci cînd autorul *Criticii* mărturisește că D. Hume l-a trezit din „somnul dogmatic”, el „recunoaște de fapt că abia prin Hume a devenit conștient de adevărata însemnătate a problemei obiectivității

Critica nu ne învață o filosofie gata făcută, ci cum să gândim filosofic. De aceea, ea constituie piatra unghiulară a criticismului și sensul întregii analize kantiene. Elaborarea ei presupune însă o amplă sinteză, în urma căreia opera critică, prin puterea ei de concentrare și armonizare, se înfățișează ca „un microcosm filosofic”, ca „un breviar al gândirii moderne”²⁴.

Noua metodă se propune printr-o profundă redimensionare a termenului de *transcendental*, care, la Kant, nu se

cunoașterii "j „în fața reflecției filosofice", această problemă se pune însă „nu ca problemă a cunoașterii pur și simplu, ci ca problemă a raporturilor ce apar în procesul cunoașterii ", ceea ce constituia o mare noutate (J. Köpper, Zu Kants Lehre von der Objektivität der Erkenntnisurteile, in: Akten des 4. Internationalen Kant - Kongresses, Teil I, 1974, p. 97. În traducerea românească, în „Revista de filosofie", sir. 3, 1977 p. 371). Prin aceasta - precizam în „Nota explicativă la traducerea amintită - distincția analizată de Köpper „este fundamentală, și prin ea Kant se ridică de la punctul de vedere psihologic al lui D. Hume la punctul de vedere logic, pentru prima dată în istoria gândirii umane punînd problema fundamentelor valabilității și, implicit, ale cunoștinței" (p. 381).

24 M. Florian, Op. cit., p. 3.

confundă cu *a priori* (universalitatea și necesitatea judecăților științei, justificată prin „rațiunea pură”, independent de experiență), ci este însăși *condiția posibilității* oricărei cunoștințe *a priori* (adică, universale și necesare). „Numesc transcendentală – scria Kant – orice cunoaștere care se ocupă în genere nu de obiecte, ci de modul nostru de cunoaștere a obiectelor, întrucât acesta este posibil *a priori*. Un sistem de astfel de concepte s-ar numi *filosofie transcendentală*”²⁵.

„Transcendentalul” la Kant are astfel autonomie în raport cu empiricul și psihologicul, în raport cu onticul („transcendentul”) chiar. „El determină *a priori* forma, structura necesară, logică a obiectului și obiectivitatea cunoștinței. Deci,

25 I m m. Kant, Op. cit., p. 59.

fundamentul metodei se află în subiect, ale
cărui legități ea le exprimă și le impune
obiectului. Aceasta transformă
obiectivitatea într-o conformitate cu
legitățile subiectului, ceea ce este evident
din înseși sarcinile pe care le pune *Critica*:
căutarea, expunerea și deducția factorilor
transcendentali, care constituie ansamblul
condițiilor posibilității științei” 15.

Evident, metoda critică este întemeiată
aci pe terenul idealismului gnoseologic,
după care, în ordinea cunoașterii, formele *a*
priori ale capacității cognitive preced și
condiționează obiectul cunoașterii, iar
metoda exprimă *numai* legitățile subiectului
cunoscător. Definită în esență ca analiză
logică-transcendentală, metoda critică
exprimă în esență forța constructivă și

evaluativă a capacității cognitive umane, pune temeliile înseși ale înțelegerii cunoașterii ca funcționalitate și totalitate.

Totodată, Kant argumentează o *întemeiere gnoseologică a logicii*, iar prin ideea sintezei *a priori* inițiază o viziune constructivistă asupra cunoașterii, anunțând astfel contururile viitoare ale epistemologiei și teoriei științei. Așa cum preciza Riehl, critica cunoașterii devine teoria cunoașterii, fundamentarea științei". Meritul criticismului este de a fi demonstrat „ce să fie propriu-zis și ce înseamnă filosofia, precum și ce menire teoretică i-a mai rămas acesteia și în epoca științelor pozitive" 16.

Kant însuși spunea că „ne putem tot atât de puțin aștepta ca spiritul omenesc să

renunțe vreodată cu desăvârșire la cercetările metafizice, precum ne putem aștepta ca, de teamă să nu mai respirăm un aer care nu este curat, să încetăm vreodată a respira. Metafizica va exista totdeauna pe lume, mai mult încă, va exista pentru fiecare om și mai ales pentru fiecare om care reflectează”²⁶.

Dincolo de o înțelegere tradițională, oarecum afectată de unilateralitate, care reducea fapta kantiană mai mult de depășirea „dogmatismului” raționalist și a scepticismului empirist, trebuie să desprindem astfel o semnificație mai largă a criticismului. Într-adevăr, așa cum sublinia A. Riehl, „criticismul filosofic” nu se reduce la criticismul kantian, ci este o „modalitate

²⁶ I m m. Kant, Prolegomene la orice metafizică viitoare care se va putea înfățișa ca știință, București, Cultura Națională, 1924, p. 180.

de întemeiere a unei epistemologii general-valabile”; conceptul său central rămâne însă, ca și în *Critica rațiunii pure*, conceptul de cunoaștere, ceea ce înseamnă că criticismul kantian „conține elemente ale criticismului științific în genere”, așa cum apare el încă în empirismul și raționalismul modern și „se perfectează în condițiile științei pozitive”²⁷²⁸.

Mai mult, argumentând autonomia „metafizicii” (filosofici) în raport cu știința, morala, religia, arta etc., criticismul kantian se impune ca modalitate sistematică fundamentală de exprimare a procesului autonomizării valorilor în cultura modernă.

Kant apare astfel ca primul mare gânditor care a pus bazele teoretice ale

27 A. Riehl, Op. cit., p. 2 - 10.

28 H. R i c k e r t, Kant als Philosoph der modernen Kultur, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1924, p. 141, 146, 147.

problematicii moderne a filosofiei culturii. Gândirea sa „critică” – preciza H. Rrckert, – care deosebește, delimitează și întemeiază, a sesizat acțiunea principiului autonomizării și diferențierii în cultură; filosofia lui Kant este, de aceea, „expresia teoretică a culturii moderne”, iar ilustrul gânditor – „un filosof al culturii moderne” 10.

Încă în partea a II-a a *Criticii rațiunii pure*, Kant atrăgea atenția asupra posibilității (și necesității) întemeierii etice a metafizicii, anunțând o înțelegere a cunoașterii prin acțiune.

Pe aceste temeiuri, se pare, au apărut și interpretările mai recente, propuse de Prauss și Kaulbach, asupra „unității dintre cunoaștere și acțiune” în criticism. Kant ar fi elaborat „o teorie generală a acționării ca

atare, adică o teorie dincolo de cea specială a acțiunii morale”²⁹. Mai mult, filosofia critică în ansamblu „ar putea să fie privită ea o unică teorie a acțiunii și a acționării”, care „constituie centrul acestei filosofii și îi determină caracterul”³⁰.

Oricum, ideea unui Kant – filosof al acțiunii, prezentă în *Kantioischung* astăzi, se conjugă foarte bine cu ideea unui Kant filosof al culturii moderne, subliniind și mai mult unitatea și actualitatea criticismului.

În acest context, cu o anumită exagerare, evident, s-a subliniat că „filosofia transcendențială nu este o disciplină filosofică, ci împlinirea de principiu a

29 G. Prauss, Einleitung la vol.: Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln, hrsg. von G. Prauss, Kiepenhauer & Witsch, Köln, 1973, p. 19.

30 F. Kaulbach, Kants Theorie des Handelns, in: Akten des 4. Internationalen Kant - Kongresses, Teii III, p. 67. Ideea importanței operei lui Kant pentru teoria acțiunii a fost argumentată apoi de Kaulbach în lucrarea: Das Prinzip Handlung in der Philosophie Kants. Walter de Gruyter, Berlin - New York, 1978.

gândirii filosofice, cea care-i determină forma și conținutul. Căci fiecare temă filosofică este menită unei tratări transcendental-filosofice”³¹. În felul acesta, trebuie să fie depășită aplicarea limitată a transcendenturismului la problematica gnoseologică, asimilând omul, comportamentul, viața, fără să se uite însă „că existența lucrurilor *este logicește (subi, n.)* mai târzie decât existența subiectivă”³².

În alți termeni, poziția solară a „conștiinței transcendente” atrage după sine nu numai aporiile idealismului, ci și o problematică reală: nimic nu se poate constitui teoretic fără premisa autonomiei subiectului și a acțiunii acestuia.

31 G. Schmidt, Vorwort la vol.: Die Aktualität der Transzendental philosophie. Hans M/agner zum 60. Geburtstag, hrsg. von G. Schmidt und G. Woland t, Bouvier Verlag, Bonn, 1977, p. I.

32 G. Schmidt, Die Transzendentalität des Seingedankes, In: Op. cit p. 32.

„Condițiile” cognoscibilității sunt date, ca și omul și lumea, ele trebuind să anticipeze, să anunțe și să dezvăluie sensul „existenței lucrurilor”.

Din punct de vedere logic-valoric, *este* *valabil* e superior lui *este* (a exista) și de aci nevoia de transcendental ca domeniu al temeiurilor, al medierii între existența ca fapt și „existență”, adică „constituirea existenței” pentru gândire. Transcendentalismul absolutizează primul logic-valoric al transcendentalului și, de aci, „idealismul transcendental”. Dincolo de o asemenea „soluție” (cum ar spune N. Hartmann), punerea problemei transcendentalului rămâne o faptă teoretică cu deosebite consecințe în istoria gândirii și a afirmării valorii omului.

Ideea cea mai fecundă a kantianismului este următoarea: progresul omenirii este cultural-istoric și are un caracter necesar.

Kant fundamentează o distincție calitativă între natură și istorie (deosebire de „legislații”, spunea Kant). El respinge astfel naturalismul mecanicist (cu consecințele sale fataliste) și depășește parțial poziția contemplativă a „luminilor”, evidențiind posibilitatea acțiunii libere a omului (este adevărat mai mult pe latura abstractă, teoretică).

În *Critica rațiunii practice* omul este considerat „scop în sine însuși” și se spune că el nu trebuie folosit niciodată ca mijloc. Etica lui Kant se află în strânsă concordanță cu orientarea umanistă a timpului său; așa cum a observat Hegel, autorul criticismului

„a adoptat determinația lui Rousseau, potrivit căreia voința în sine și pentru sine este liberă”³³³⁴.

Adăugând la acestea ideea că legea morală kantiană nu se împacă cu nicio sancțiune superioară, inclusiv religioasă, etica criticismului ne apare într-o nouă lumină: valoarea morală este o valoare autonomă, ceea ce constituie, desigur, un real progres pe calea autonomizării valorilor și a afirmării valorilor umaniste pozitive.

După N. Hartmann³⁵, Kant a fost cel dintâi gânditor care a raportat conștiința valorii, în relația estetică („judeca, de la gust”) la satisfacție, respectiv la plăcere, ca instanță care o procură; ca urmare, în

³³ G. W. F. Hegel, Prelegeri de istorie a filozofiei, vol. II. Editura Aca 341 942, p. 44).

³⁵ N. Hartmann, Estetica, Editura Univers, București, 1974. p. 79 - 83.

analiza kantiană a specificului judecății de gust, a autonomiei acesteia, trebuie să căutăm adevărata origine a întregii teorii a valorii. Însuși conceptul kantian al „dezinteresării”, departe de a produce o deschidere spre teoriile artei „pure”, ridică o problemă de fond: distincția între *condițiile* plăcerii estetice (valorile extraestetice) și *fundamentul* acesteia în raportarea nemijlocită numai la valoarea estetică. Plăcerea estetică nu înseamnă bucurie în sine, întrucât desfătarea estetică este ceva ca fiind indicatoare de valoare. Indicarea de valori estetice are o importanță centrală în structura actului estetic.

Kant este astfel întemeietorul esteticii filosofice, care a căpătat o mare dezvoltare.

Prin ideea superiorității aprecierii estetice asupra plăcerii, Kant se opune atât mărginirii empiriste, cât și exagerărilor raționaliste, apriorismul punând problema întemeierii esteticii pe principii universale și necesare. De fapt, transcendentalismul în genere (cu atât mai mult în ordinea explicării creației artistice) justifică ideea că „noutatea operei kantiene s-a dovedit solidară cu unele aspecte ale lumii noi de după ea sau chiar din zilele noastre”; căci „lumea transcendentalului ca una a lui *cum e cu puțință ceva (subi n.)*... îți dă sentimentul că ești mutat din ordinea reală într-una a Facerii, în care tocmai spre a înțelege cum se fac lucrurile trebuie să asisti la dezarticularea lor... Toată viziunea lui Kant – solidară cu cea a omului modern –

este una de laborator”³⁶.

Urmând distincției între teoretic și etic, autonomizarea esteticului îndreptățește și mai mult remarcabila idee a criticismului cu privire la specificitatea și unitatea formelor culturii. În altă ordine de idei, analiza kantiană a judecății estetice pune în lumină spontaneitatea participării în actul creator, caracterul liber al acestuia. Realizarea frumosului, ca și realizarea binelui (în ordine etică) și a adevărului (în ordine teoretică) devin modalități ale realizării umane, ale afirmării libertății.

Filosofia kantiană însăși devine astfel o susținută pledoarie pentru progresul

362 13 C. Noica, Introducere la: M. Eminescu, Lecturi kantiene, Editura Univers, București, 1975, p. VI, VII. Autorul pune în lumină ideea că traducînd din Critica rațiunii pure, Eminescu a avut conștiința noutății criticismului, a ceea ce s-ar numi „mutarea în lumea temeiurilor” (Ibidem, p. VIII), „strămutarea aceasta a lucrurilor într-una a aprioriului - care nu este altceva decît conținutul lui «dincoace», al transcendentalului”, nu a ceea ce „e dincolo de lucruri, transcendentul” (Ibidem, p. VII, VI).

valorilor și a umanismului în cultura modernă.

Acțiunea și sfera de influență a ideii critice a fost și este ilustrată îndeosebi de ceea ce s-a numit *Kantforschung*, care, dincolo de formele istorice ale „mișcării kantiene” și ale școlilor neokantiene rămâne o componentă esențială în preocupările gândirii contemporane.

Ideea „filosofiei transcendente” ca un veritabil mediu de filosofare rămâne caracteristică pentru *Kantforschung* astăzi, și aceasta este cu atât mai semnificativ, cu cât oferă o nouă perspectivă pentru înțelegerea „mișcării neokantiene”³⁷ și a școlilor neokantiene din secolul al XX-lea.

³⁷ Analiza acestei teme, desfășurată parțial încă în: Al. Boboc, *Kant și neokantianismul* (1968), se află în articolele: *Kant și gândirea contemporană* (în „Revista de filosofie”, nr. 5, 1976, p. 595 - 604), - *Aspecte noi în Kantforschung* (în „Revista de filosofie”, nr. 6, 1979, p. 602 - 610).

2. „ȘCOALA DE LA MARBURG”. COHEN

Neokantianismul³⁸ reprezintă una dintre orientările filosofice cele mai influente la începutul secolului al XX-lea. Dezvoltarea sistematică a acestei direcții de gândire cu originea la Kant a avut loc în paralel cu constituirea și acțiunea unei *Kantphilologie* (R. Reicke, B. Erdmann, A. Krausse, E. Adickes ș.a.), încă la sfârșitul secolului trecut, precum și a unei *Kantforschung*, îndeosebi prin inițierea de către H. Vaihinger a revistei „Kant-Studien” (1896), devenită, începând cu 1904, organ

³⁸ Menționăm că analiza școlilor neokantiene se află în: Al. Boboc, Kant și neokantianismul, Editura științifică, București, 1968. În cele ce urmează vom prezenta o sinteză, adusă însă la zi ca informare și spirit al abordării, introducând teme și soluții mai noi, aflate astăzi în dezbaterile teoretice. Ne oprim aici la școlile neokantiene specifice secolului al XX-lea, precizând că analiza școlilor timpurii se află în: Al. Boboc, Istoria filosofiei contemporane. Filosofia ne marxistă la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea, Editura didactică și pedagogică, 1976, p. 44 - 80.

teoretic al unei „Kant-Gesellschaft”, înființată de același bun organizator, care a fost Vaihinger, într-un oraș cu remarcabilă tradiție kantiană, Halle.

Una dintre școlile cele mai reprezentative pentru neokantianism, cu înrâurire asupra gândirii filosofice, științifice și social-politice din secolul nostru, a fost *Școala de la Marburg*: Hermann Cohen (1842 – 1918); Paul Natorp (1854 – 1924); Ernst Cassirer (1874 – 1945); Karl Vorländer (1860 – 1928); Rudolf Stammler (1856 – 1938); Franz Staudinger (1849 – 1921); August Stadler (1850 – 1910); Kurd Lasswitz (1848 – 1910); Arthur Liebert (1873-1946); Albert Görland (1869 – 1950); Arthur Buchenau (1879 – 1946); Heinz Heimsoeth (1886 – 1975); Julius

Ebbinghauss (n. 1885). Menționăm încă pe H. Knittermeyer, B. Kellermann, W. Kinkel, P. Stern, D. Gavronsky, K. Stemberg, Z. Krause, F. Heinemann și alții. Este de reținut că, în cadrul acestei școli și-a început activitatea N. Hartmann, întemeietorul „ontologiei critice” și unul dintre cei mai de seamă filosofi contemporani.

a. Pe fondul mai larg al „mișcării kantiene” și a ceea ce s-a numit *Kantforschung*, această școală neokantiană oferă o nouă interpretare a transcendentalismului și funcționalității filosofice ca atare, interpretare ce poartă denumirea de „idealism logic” sau „logico-metodologic”.

Tezele de bază le-a oferit opera³⁹ lui

39 Lucrări principale: Teoria kantiană a experienței (Kants Theorie der

Herman Cohen, la care problema gândirii creatoare devine problema „originii” (*Ursprung*), iar *apriori* – metodă de determinare a „datului” și de construcție a

Erfahrung, 1871, ed. IV 1924); Fundamentarea eticii la Kant (Kants Begründung der Ethik, 1877); Principiul metodei infinitesimale și istoria sa (Das Prinzip der Infinitesimalmethode und seine Geschichte, 1883, ed. II 1968); Fundamentarea esteticii la Kant (Kants Begründung der Ästhetik (1889); System der Philosophie: I: Logica cunoașterii pure (Logik der reinen Erkenntnis, 1902; ed. II, 1914; ed. III, 1922, réimprimât; Hildesheim, G. Oims Verlag 1977, în: Werke, Bd. 6); II: Etica voinței pure (Ethik des reinen Willens (1904, ed. IV 1923); III: Estetica sentimentului pur (Ästhetik des reinen Gefühls, 1912; ed. II 1923); Conceptul de religie în sistemul filosofiei (Der Begriff der Religion im System der Philosophie, 1915).

Asupra lui Cohen: R. Odebrecht, H., Cohens Philosophie der Mathematik (Berlin 1906, Diss. Erlangen); E. Cassirer, H. Cohen und die Erneuerungen der kantischen Philosophie („Kants-Studien“, Bd. XVII, Heft 3, 1912); P. Natorp, H. Cohen als Mensch, Lehrer und Forscher (1918); J. Klatzkin, H. Cohen (ed. II 1921); W. Kinkel, H. Cohen. Einführung in sein Werk (1924); S. Ucko, Der Gottesbegriff in der Philosophie H. Cohens (1929); P. Bruchhagen, Über die Grundlagen von H. Cohens Idealismus (Diss., Bonn 1932); J. Ebbinghaus s, H. Cohen als Philosoph und Publizist („Archiv für Philosophie“, Bd. 6, 1956); W. Schmidt, Psychologie-Rezeption bei H. Cohen u. P. Natorp (Bonn, 1976); H. Holzhey, Cohen und Natorp. Ein Beitrag zur Geschichte des Neukantianismus (Basel-Stuttgart, 1977); Wolfgang Marx, Transzendente Logik als Wissenschaftstheorie (Frankfurt am Main, 1977. La p. 158-163 se află și o bibliografie, care este grăitoare pentru acțiunea gândirii lui H. Cohen în secolul al XX-lea).

După relatarea unuia dintre cercetătorii actuali ai operei lui Cohen și redactorul noii ediții a operelor acestuia, Helmut Holzhey (din Zürich), menționăm că în ianuarie 1969 s-a înființat la Zürich: Hermann-Cohen Archiv, care cercetează manuscrisele și corespondența îndeosebi, și propune aspecte noi în interpretarea operei întemeietorului Școlii de la Marburg (vezi „Zeitschrift für philosophische Forschung“, Bd. 31, Heft 3, 1977, p. 443-452).

cunoașterii însăși ca structură și totalitate.

De fapt, școala întemeiată de Cohen pune în umbră interpretările „metafizice” și pe cele psihologice ale apriorismului kantian, oferind un logicism sui-generis, care nu se confundă cu celebra orientare logicistă (Frege, Russell, Couturat) din filosofia matematicii.

Spre deosebire de logicismul școlii lui Cohen, care transformă logicul în temei și demiurg al cunoașterii și existenței (fiind astfel o formă a idealismului constructivist), logicismul școlii lui Russell este o teorie cîpspre raporturile dintre matematică și logică, mai exact, despre modul cum s-ar putea „deduce” matematica din principii pur logice.

Școala de la Marburg a eliminat „lucrul

în sine” (În accepția ontologică pe care o are în „Estetica transcendențială” din *Critica*), precum și distincția kantiană dintre intuiție și intelect (gândirea abstractă), ajungând la ideea unei „logici pure”, opusă psihologismului teoretic-gnoseologic al vremii, dar și teoriei reflectării și oricărei teorii a corespondenței în înțelegerea raporturilor de adevăr.

Neokantienii acestei școli au interpretat metodele și conceptele matematicii și ale „științei matematice a naturii” (de fapt, fizica teoretică, expunerea matematică a conținutului principal al fizicii) în spiritul idealismului constructivist, absolutizând, supraevaluând ponderea și acțiunea logicului în procesele cognitive și în constituirea sistemelor științei moderne.

Pe un alt plan decât fenomenologia lui Husserl, critica făcută de Școala de la Marburg psihologismului reprezenta însă o tendință pozitivă în evoluția demersului filosofic. În fond, era vorba de respingerea relativismului, a convenționalismului și a oricărui pozitivism și de sublinierea importanței logicului în metodologia și filosofia științei, și, într-un plan mai larg, de apărarea drepturilor unei teorii a cunoașterii și a unei logici înțeleasă ca știință teoretică autonomă, independentă de psihologie, de etică, de antropologie etc.

Pentru edificare, redăm pe scurt ideile lui Cohen despre „Cunoașterea pură”, expuse îndeosebi în lucrările: *Teoria lui Kant despre experiență* și *Logica cunoașterii pure*.

Cohen consideră criticismul kantian în prelungirea științei moderne, în special a fizicii lui Newton: kantianismul este o „teorie a experienței” și deci „filosofia științei” sau „filosofia ca știință”; „metoda transcendențială” se leagă de procedeele fizicii galileonewtoniene și de conceptul de „ipoteză”, prin care știința Renașterii păstrează filonul platonismului⁴⁰. Adevăratul început al „criticii cunoașterii” (de fapt, al teoriei cunoașterii în expunerea ei kantiană) se află nu atât în „deosebirea dintre sensibilitate și intelect”, prin originarea lor comună într-o facultate superioară, ci „în deosebirea contribuției lor la conținutul și valoarea cunoașterii”, la știință și adevăr⁴¹.

40 Vezi H. Cohen, Kants Theorie der Erfahrung, 2. Aufl., Ferd. Dümmler, Berlin, 1915, p. VI-VII; 49-78.

41 Ibidem, p. 1-13.

Odată cu legarea concepției lui Kant de istoria matematicii și de teoria ideilor a lui Platon, H. Cohen oferă și o „justificare istorică” a metodei transcendente, prezentând întreaga evoluție a gândirii ca preistorie a transcendentului. În acest context se desfășoară concepția sa despre „cunoașterea pură”, despre „experiență” înțeleasă ca „experiență-cunoaștere”, un proces infinit, în fluxul căruia „obiectul” nu, este”, ci devine; „obiectul” este „realitatea științei” și nu a lucrurilor⁴² ceea ce corespunde modalității în care se constituie nivelele abstracte ale teoriilor științei.

H. Cohen sesizează cu multă pătrundere natura faptului științific și o explică în perspectiva kantiană a distincției dintre lucru și obiect, supralicitând, din

⁴² Ibidem, p. 16-18; 229-305.

păcate, autonomia faptului științei, independența relativă a constructivismului gândirii și lăsând, implicit, realitatea ca atare în afara preocupărilor teoretico-filosofice. Căci numai în știință – scrie Cohen – „lucrurile sunt și prilejuiesc începutul chestiunilor filosofice. Stelele nu sunt date pe cer, ci în știința astronomiei. Conștiința cunoscătoare își află doar în faptul cunoașterii științifice realitatea la care se poate raporta o cercetare filosofică”⁴³⁴⁴.

Cohen sesizează o dialectică internă, efectivă a procesului cunoașterii, pe care îl înțelege ca pe o suită de sinteze succesive, mereu neîncheiată. „Lucrul în sine” însuși este interpretat în această perspectivă: el

43 H. Cohen, Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte, 2. Aufl., 1968, p. 189.

44 H. Cohen, Kants Theorie der Eriahrung, p. 503, 519, 512, 574.

nu este „nici lucrul gândirii analitice, nici obiectul experienței, ci experiența însăși gândită ca obiect”; el este „esența cunoașterii științifice”, „principiul regulativ al valabilității științei”, ceea ce se exprimă foarte adecvat în expresia *Grenzbegriff*.

Pe aceste temeiuri ale interpretării kantianismului ca o „teorie a experienței” își construiește apoi Cohen sistematica sa gnoseologico-filosofică, bazată pe conceptul de „cunoaștere pură”.

Aceasta implică și ideea pozitivă a autonomiei logicului, dar și pericolul autonomismului și, mai ales, al idealismului constructivist. Este ceea ce se și poate constata din următoarele idei: dacă vrem să rămânem pe terenul *Criticii*, trebuie să părăsim ideea că logicii i-ar precede „o

doctrină a sensibilității”; „noi începem cu gândirea. Gândirea nu poate avea nicio origine în afara ei însăși”, ea este „gândirea pură” și originea oricărei cunoașteri⁴⁵.

În această interpretare, logica pierde legătura ei cu o ontologie materialistă, cum era cazul logicii formale aristotelice, și devine „doctrina despre cunoașterea pură”, bazată pe teza „identității gândirii și existenței”; „existență (*Sein*) este existența gândirii. Cu aceasta gândirea, ca gândirea existenței, este gândirea cunoașterii”⁴⁶. Spre deosebire de Kant, la care gândirea era în esență sistematică, la Cohen gândirea este numai creatoare, – „crearea dă expresie suveranității gândirii”, ea nu mai are nevoie de „multiplu”, ci „producerea

45 H. Cohen, *System der Philosophie, Erster Teil: Logik der reinen Erkenntnis* 3. Aufl., Bruno Cassirer, Berlin, 1922, p. 9-13.

46 Ibidem, p. 13 - 14.

însăși este produsul” sau „gândirea însăși este scopul și obiectul activității sale”, activitate care reiese din ea însăși spre un „lucru”⁴⁷⁴⁸.

În felul acesta, momentul „multiplu” din criticismul kantian este suprimat, rămânându-se la determinările gândirii. Caracterul „originar” și suveranitatea gândirii antrenează discuția largă despre „logica originii” (*Ursprung*).

Ca gândire a „originii”, gândirea creatoare devine fundament și astfel „logica originii conduce la logica cunoașterii pure”, o nouă formă a logicii, în perspectiva căreia este absolutizat principiul constructivismului, conducând la idealismul constructivist. Autorul însuși precizează că,

47 Ibidem, p. 28 - 29.

48 Ibidem p. 585.

după părerea lui, „logica originii” este „logica idealismului” și principiul certitudinii și al științei, fundamentul „realismului științei” 11. S-a observat, pe bună dreptate, că „geneza transcendentă” readuce aci facticitatea științelor pozitive dar nu și raportarea cunoașterii la istoria cunoașterii⁴⁹.

„Logica cunoașterii pure” conține astfel, pe lângă punerea unor probleme veritabile ale logicii cunoașterii științifice, o variantă a teoriei idealiste a experienței, bazată pe absolutizarea constructivismului gândirii, pe absolutizarea îndeosebi a acțiunii metodei ipotezei din matematică. Ca și idealismul „fizic” (criticat de Lenin), idealismul „logic” își află rădăcinile

49 S. Vuillemin, *L'heritage kantienne et la révolution coperniciene* P.U.F., Paris, 1954, p. 205.

gnoseologice în absolutizarea procesului de matematizare a fizicii și în neînțelegerea relativității cunoștințelor științifice.

b. Întemeietorul Școlii de la Marburg a fost un gânditor sistematic, care a încercat, după modelul oferit de Kant, să trateze toate domeniile de preocupări teoretice umane.

Astfel, el a elaborat și o concepție mai largă despre filosofie și sistemul filosofiei, o etică, o estetică, o teorie a vieții religioase și, în genere, o teorie a formelor culturii. Logica – preciza Cohen – este „fundamentul unui sistem al filosofiei”; ea nu se mai mărginește la „principiile și regulile folosirii generale a rațiunii, ci conduce la „sistemul filosofiei și totodată la orientările culturii”, care sunt „membrele acestui sistem”⁵⁰.

50 H. Cohen, System de Philosophie, 1, p. IX.

Filosofia este în esență „critica cunoașterii” (*Erkenniniskritik*), având ca temă lămurirea bazelor logice ale științei, dar și ale eticii, esteticii, adică dezvoltându-se într-o „critică a culturii”⁵¹.

Pe fondul acestei viziuni generale, Cohen și-a desfășurat și cercetarea sa istorico-filosofică, interpretând filosofiele trecutului ca momente ale filosofiei actuale, ceea ce denotă, evident, influența tezei lui Hegel despre unitatea dintre logic și istoric. „Noi nu privim istoria filosofiei – scria Cohen – ca pe o istorie literară, filologică, ci ca pe idealul unei cunoașteri, care se înfăptuiește odată cu filosofia însăși; astfel, noi ne aflăm istoricește față de Kant la un punct de vedere mai avansat decât se afla el însuși, deși creația sa continuă să fie

⁵¹ Ibidem, p. 608 - 610.

constitutivă cultivării (*Bildung*) noastre”⁵².

Procedeul metodologic din „logica cunoașterii pure” a stat și la baza elaborării unui amplu sistem de etică, îndeosebi în lucrarea: *Etica voinței pure*, care trebuie să devină „logica pozitivă a științelor spiritului”, „matematica științelor spiritului”, ale cărei concepte și probleme sunt personalitatea și acționarea; întrucât este „doctrină despre om”, etica „trebuie să devină centrul filosofiei”⁵³.

Pe temeiurile viziunii kantiene despre autonomia eticului, Cohen susține teza despre caracterul necondiționat istoricește al normelor, teză de sorginte metafizică-idealistă, dar care se opunea punctelor de

52 H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, p. 65.

53 H. Cohen, *Ethik des reinen Willens*, 2. Aufl., Bruno Cassirer, Berlin, 1907, p. VII, 1. *

vedere relativiste și psihologice din gândirea de la începutul veacului al XX-lea. Din păcate însă, autonomismul acestei „etici a voinței pure” devine pentru Cohen baza unei concepții despre religie ca o nevoie morală a omului, ca o cerință a conștiinței culturale. Or, cum s-a observat, independența moralei față de religie „nu o exclude pe aceasta din urmă ca pe o cerință logic legitimă a conștiinței culturale”⁵⁴.

Pe aceleași temeuri, Cohen a elaborat o viziune generală eticistă despre societate și istorie și totodată principiile „socialismului etic”, baza teoretică a revizionismului din mișcarea muncitorească germană și internațională de la începutul veacului⁵⁵. Deși a criticat concepția

⁵⁴ Alice Voinescu, Școala de la Marburg, în Istoria filozofiei moderne, vol. III, București, 1938, p. 160 - 161.

⁵⁵ Analiza acestei problematice se află în: Al. Boboc, Kant și

materialistă a istoriei, Cohen a susținut, împotriva naturalismului mecanicist și împotriva relativismului, o concepție (idealistă, e adevărat) unitară despre cultură și societate și, mai ales, a analizat anumite particularități reale ale dinamismului conștiinței culturale.

Tot pe temeiurile transcendentalismului, Cohen a elaborat și un sistem estetic. El a analizat pe larg „sentimentul pur”, adică autonomia sentimentului, dezvoltând totodată o amplă analiză estetică a eposului, liricii, dramei, romanului, muzicii, arhitecturii, plasticii etc., dezvăluind specificul acestora și elementele care le unesc în conștiința culturală.

Ideile centrale ale esteticii lui Cohen

sunt următoarele: obiectul propriu al „sentimentului pur” este opera de artă; conceptul „superior” al esteticii este frumosul, căruia i se subordonează sublimul și umorul; poezia este „arta universală”, o „forță fundamentală a culturii”, înțeleasă ca unitate a conștiinței teoretice, etice, estetice etc? în acest fel, contemplația estetică dobândește capacitatea de a întări credința în bine, în ideal, având totodată o forță educativă⁵⁶.

Cu aceasta, opera teoretică a lui H. Cohen întregește o amplă sistematică filosofică pe temeuri kantiene, integrând însă totodată rezultatele majore ale științei și ale creației contemporane lui. Deși dintr-o viziune idealistă și eticistă, Cohen a apărat

⁵⁶ H. Cohen, *Ästhetik des reinen Gefühls*, Bd., II, Bruno Cassirer, Berlin, 1912, p. 416 - 428.

teza autonomiei acțiunii umane și a domeniilor creației valorice, formulând totodată ideea umanistă după care integrarea în colectivitate prin instrucție, educație și cultură este garanția însăși a realizării personalității.

Este de reținut că, deși pe terenul idealismului, Cohen a analizat pe larg problematica gnoseologică și filosofică în genere, unitatea valorilor fundamentale ale creației culturale umane și a propus în anumite domenii veritabile înnoiri teoretice.

Ca și alți filosofi de la începutul veacului nostru, el a sesizat și importanța matematicilor și a utilizat procedeele acestora în reconstrucția logicii și a teoriei științei, a teoriei cunoașterii și a teoriei culturii. Așa cum s-a observat, deși rămâne

kantian în esență (sau poate tocmai pentru că rămâne kantian!), pentru el matematica este „modelul oricărei științe veritabile”, al descoperirii „unui nou concept de experiență”, și al înțelegerii structurii acțiunii și creației culturale⁵⁷.

Este interesant că acțiunea operei lui Cohen în contemporaneitate se leagă strâns de ceea ce s-a numit „Kantforschung”, de interpretările mai noi ale criticismului și ale spiritului critic. Dincolo de unele aplicații ale ideilor sale în dezvoltarea eticii, esteticii și filosofiei culturii, a reținut atenția proiectul unei „teorii a științei” (*Wissenschaftstheorie*) pe bazele, » logicii transcendente”, de fapt a problematicei filosofice a fundamentelor, dezvoltată în

57 H. Glöckner, *Die europäische Philosophie von den Anfängen bis zur Gegenwart*, 3. Aufl., Reclam Jun., Stuttgart, 1968, p. 988 - 989.

lucrarea *Logica cunoașterii pure*.

Stadiul actual al dezvoltării teoriei științei, al epistemologiei ca atare face necesară recitirea cu atenție a acestei lucrări.

Ca urmare, unii autori pornesc de la convingerea „că problemele unei teorii a reflecției transcendente, care se află la Cohen expuse în mod clar, au fost într-un mod cu totul nedrept date uitării”; deși „limitarea în mod artificial la structurile de bază ale logicii lui Cohen trebuie să fie privită ca legitimă numai în mod condiționat, ea nu este însă fără sens”⁵⁸. De

⁵⁸ Wolfgang Marx, Transzedent aie Logik als W issenschaftstheorie. Systematisch-kritische Untersuchung zur philosophischen Grundlagenproblematik in Cohen „Logik der reinen Erkenntnis“, W. Klostermann, Frankfurt am Main, 1977, p. 9. „Fantezia sa filosofică - scrie autorul mai departe - se află sub semnul unor tradiții sugestive, devenite din păcate însă sterile. De aceea- el credea că prin «Origine» oferă un criteriu suprem, care ar trebui considerat culmea sistemului. El a avut însă în vedere un model al fundamentelor teoretice ultime, care să lege laolaltă de orizontul deschis (și care rămîne deschis) al «experienței» funcțiunilor și domeniului de aplicare determinările, prin

fapt, termenul „pur” nu înseamnă la Cohen „îmanența unei mișcări logice”; „puritatea” (*Reinheit*) este „un concept corelativ (*Verhältnishegriff*), care trebuie să indice în mod programatic sarcina gândirii (ca și a științei)”; esențialul pentru tema „fundamentării logicii” este ca „logica ca teorie a gândirii să păstreze *distanța transcendentă a momentelor ei cu ea ca pe o proprietate a acestora*”⁵⁹. Pentru Cohen, toate conceptele și ansamblurile conceptuale sunt considerate ca „ipoteze”, ca „premise ale funcției transcendental-constitutive a gândirii”. „Ideea” însăși nu este „totalitate ce se constituie dialectic”

principiile (fundamentările) conceptuale” (Ibidem, p. 13). Teoria „gândirii pure” din Logica cunoașterii pure se raportează în mod critic la teoriile descriptiv-analitice și pozitivist-constructive ale științei; și acestea întru- cît „caută să apere în mod hotărît un model de teorie care are caracterul unei admiteri a existenței premiselor fundamentale” (Ibidem, p. 37 - 38).

⁵⁹ Ibidem, p. 43, 45.

(ca la Hegel), ci „ipoteză cu funcție de fundare a experienței științifice”-⁶⁰.

Dincolo de dificultățile noului „idealism critic”, Cohen se opunea astfel manierei speculative și totodată mărginirii pozitivistă, reducionismului acestora, evidențiind rolul activ al gândirii în cunoașterea științifică, prezența logicului ca dimensiune de sine stătătoare, fără de care corpul științei însuși nu s-ar putea constitui. Alături de Husserl (pe un alt plan însă), autorul *Logicii cunoașterii pure* a contribuit astfel la pregătirea terenului pentru întemeierea logicii moderne și a metodologiei și epistemologiei.

e. Ideile Școlii de la Marburg au fost

⁶⁰ Ibidem, p. 132, 133. Cohen e mai aproape de spiritul științei moderne de- cit Hegel, întrucât desfășoară nu programul „metodei logicii dialectice sau speculative”, ci pe cel al unor concepte corelative, care fac legătura între „filosofia transcendențială” și „noua filosofie a științei”, oferă un constructivism eliberat de „speculații metafizice” (Ibidem, p. 155).

dezvoltate, atât pe latura sistematică cât și pe cea istorico-filosofică, în primul rând de P a u l N a t o r p⁶¹.

Lucrările istoricofilosofice ale acestui autor au aplicat pune tul de vedere al

61 Lucrări principale: Teoria cunoașterii a lui Descartes (Descartes Erkenntnistheorie, 1882); Pedagogia socială (Sozialpädagogie, 1899; cd. VI, 1925); Teoria ideilor a lui Platon (Platons Ideenlehre 1903, ed. II 1923); Filosof ie și pedagogie (Philosophie und Pädagogik, 1909); Fundamentele logice ale științelor exacte (Die logischen Grundlagen der exacten Wissenschaften, 1919, ed. III-a 1923); Filosofia - problema și problemele ei (Die Philosophie, ihr Problem und ihre Probleme, 1911, ed. IV, 1929), considerată ca una dintre cele mai bune introduceri în neokantianism și în doctrina lui Cohen în speță; Pedagogia generală (Allgemeine Pädagogik, 1913); Idealismul lui Pestalozzi (Der Idealismus Pestalozzis, 1919); Idealismul social (Sozialidealismus, 1920); Individ și colectivitate (Individuum und Gemeinschaft, 1921); Prelegeri asupra filosof iei practice (Vorlesungen über praktische Philosophie, postum. 1925); Sistematică filosofică (Philosophische Systematik, Nachlass, 1958).

Lucrări despre Natorp: H. Bellersen, Die Sozial pädagog ic P. Natorps (1928); J. Klein, Die Grundlegung der Ethik in der Philosophie P. Natorps (Diss. Bonn, 1942); H.-G. Gadamer, Die philosophische Bedeutung P. Natorps („Kant-Studien", 46, 1954 - 55); Wolfgang Marx, Die philosophische Entwicklung P. Natorps („Zeitschrift für philosophische Forschung". 18, 1964); W. Ritzel, Die Verpflichtung des Philosophen gegenüber dem Gemeinwesen. Zu P. Natorps Werk und Wirksamkeit („Kant-Studien", 56, 1965); J. R u h l o f f,

P. Natorps Grundlegung der Pädagogik (Diss., Freiburg im Breisgau, 1966)? W. de Schmidt, Psychologie-Rezeption bei H. Cohen und P. Natorp (Diss., Bonn, 1970); N. E. Winterhager, Das Problem des Individuellen. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte P. Natorps (Diss., Bonn, 1974); Inge Krebs, Paul Natorps Ästhetik (Kant-Studien, Ergänzungsheft 109, Berlin, 1976); H. Holzhey, Cohen und Natorp. Ein Beitrag zur Geschichte des Neukantianismus (1977).

unității dintre istoric și logic, fără să poată evita însă (din cauza concepției autonomiste despre cultură) un anumit teleologism: dezvoltarea gândirii are ca sens îndreptățirea istorică a criticismului: Platon, Descartes și alții apar ca filosofi criticiști.

În lucrările sistematice de logică, metodologie și teoria științei, Natorp a dezvoltat punctul de vedere al idealismului constructivist, în lumina tezei următoare: cunoașterea este în esența ei gândirea, întrucât percepția însăși este „o determinare a gândirii”? nimic nu este „dat”, așa-numita „realitate” (*Wirklichkeit*) este un „conținut al gândirii”⁶².

62 Vezi P. Natorp, *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*, B. G. Teubner, Leipzig und Berlin, 1910, p. 22 - 26. Este adevărat că în lucrările perioadei mai târzii a activității sale, Natorp a părăsit raționalismul inițial formulând ideea unei „logici universale”, în care „Logosul” este „ultimul dător de sens” (*Sinngebende*); cu aceasta, metoda gândirii capătă un „fundament metafizic”, metodologismul conduce la o „logică a gândirii idealist-metafizic”.
Țvezi: Paul Natorp, în „Die deutsche Philosophie der Gegenwart in

Paul Natorp este cunoscut și prin operele sale de etică și pedagogie socială, în care a elaborat un amplu plan de organizare a familiei, școlii și societății. Lucrările sale au lăsat urme adânci, îndeosebi în pedagogia socială, pregătită și motivată printr-un studiu minuțios al istoriei culturii și educației⁶³.

Cercetările mai noi au pus în evidență conținutul ultimelor lucrări ale lui Natorp, îndeosebi ampla analiză a problematicii categoriilor și sistematicii categoriilor. Categoriile – preciza autorul – alcătuiesc un sistem al filosofiei înțeleasă ca „logica universală”; ele nu sunt numai „forme fundamentale ale gândirii” (așa cum credea Kant), ci „forțe creatoare ale existenței și

Selbstdar- stellungenn" Bd. I, F. Meiner, Leipzig, 1921, p. 161 - 176).

63 Vezi Al. Boboc, Kant și neokantianismul, p. 315 - 320.

cunoașterii”⁶⁴.

Sistemul categoriilor constituie obiectul de studiu al prelegerilor lui Natorp, publicate postum cu titlul *Sistematică filosofică*, în care „obiectivitatea” și „subiectivitatea” sunt fondate într-un al treilea plan, în „supra-subiectiv-obiectiv”, care ar putea să fie numai divinitatea².

Idealismul „logic”, în esență o formă a idealismului subiectiv, ancorează astfel într-un spiritualism sui-generis, în idealismul obiectiv. Cercetarea categoriilor și a sistemului categoriilor rămâne însă o contribuție la dezbateră contemporană a acestei problematice, o pledoarie pentru valoarea teoriei generale filosofice și expresia unei atitudini antipozitiviste și în

⁶⁴ P. Natorp, Vorlesungen über praktische Philosophie, Verlag der philosophischen Akademie, Erlangen, 1925, p. 221 - 243.

genere antiempiriste.

Este de reținut că cercetarea mai recentă a mișcării kantiene a pus în evidență contribuțiile lui Natorp nu numai în filosofie, ci și în estetică, și în filosofia culturii. Așa cum s-a precizat, el a oferit elementele pentru o „estetică teoretico-culturală”, pentru „îndreptățirea filosofică a esteticii” într-un ansamblu sistematic înțeles ca „teorie fundamentală pentru cultură”; ca și alți filosofi contemporani, Natorp a polemizat cu punctul de vedere pozitivist, punând în evidență unitatea dintre estetică și teoria culturii⁶⁵⁶⁶.

În același context al logicismului Școlii

65 P. Natorp, *Philosophische Systematik*, F. Meiner, Hamburg, 1957, p. 383.

66 Inge Krebs, *Paul Natorps Ästhetik, Eine systemtheoretische Untersuchung*, Walter de Gruyter, Berlin. New York 1976, p. VII - r-VIII. Autorul analizează pe larg „poziția esteticului” în opera lui Paul Natorp, oferind și o bibliografie la zi a lucrărilor lui Natorp și a studiilor despre acestea.

de la Marburg și-au elaborat operele istorici celebri ai filosofiei, ca: K. Vorländer, H. Heimsoeth și J. Ebbinghaus⁶⁷. O mențiune aparte merită lucrările lui Heimsoeth, cunoscut prin exegeze de mare profunzime asupra filosofiei moderne, în special asupra lui Leibniz și Kant⁶⁸.

În ansamblu privită, Școala de la Marburg constituie un moment important în evoluția gândirii contemporane.

Reprezentanții ei și-au adus contribuții remarcabile, atât în studierea istoriei

67 Pentru toate acestea, vezi Al. Boboc, Kant și neokantianismul; p. 39 - 40; 239 - 242; 263 - 269.

68 O imagine exactă asupra contribuțiilor lui Heimsoeth și o bibliografie oferă volumul: Kritik und Metaphysik. Studien. Heinz Heimsoeth zum 80. Geburtstag (Walter de Gruyter, Berlin, 1966), precum și amplul studiu semnat de Ingeborg Heidemann (Metaphysikgeschichte und Kantinterpretation im Werk Heinz Heimsoeth) în „Kant-Studien“, 3, 1976: Heinz Heimsoeth zum 90. Geburtstag, p. 291 - 314. Așa cum argumentează I. Heidemann, încă în 1924 „anul jubiliar Kant“, Heimsoeth fundamentase „o nouă orientare în interpretarea ontologică a lui Kant“ (Op. cit., p. 292), în mare măsură și sub influența lui N. Hartmann, prietenul său încă din perioada studiilor în comun la începutul veacului, la Marburg.

gândirii, în special în resemnificarea conceptelor kantiene, cât și în elaborarea sistematică a problematicii logicii, teoriei cunoașterii, teoriei categoriilor, eticii, esteticii și filosofiei culturii. Deși pe terenul idealismului, neokantienii care au aparținut acestei școli au criticat mărginirea pozitivistă și alunecările spre iraționalism ale unor curente ale filosofiei burgheze, apărând în esență idealul unei filosofii bazate pe rațiune și subliniind ponderea și sfera de acțiune a valorilor teoretice în formarea și dezvoltarea culturii, în educație și în elaborarea unei conștiințe critice a culturii.

3. „ȘCOALA DE LA BADEN”. RICKERT

Spre deosebire de Școala de la Marburg, care a elaborat un punct de

vedere în esență metodologist, accentuând asupra semnificației actuale a *Criticii rațiunii pure* îndeosebi, Școala despre care urmează să discutăm a pornit de la *Critica rațiunii practice* și a elaborat un punct de vedere normativist, aducând contribuții de seamă în elaborarea la nivel contemporan a principalelor domenii teoretice, în special în elaborarea filosofiei istoriei și a filosofiei valorilor și culturii.

Principalii reprezentanți ai *Școlii de la Baden* au fost: Wilhelm Windelband (1848 – 1915); Heinrich Rickert (1863 – 1936)? Emil Lask (1875 – 1915); Hugo Münsterberg (1863 – 1916); Bruno Bauch (1877 – 1942). Menționăm încă pe K. Joël (1864 – 1934); G. Mehlis, B. Christiansen, R. Kroner, J. Cohn, S. Mark, R. Kynast, G.V. Schultze-Gävernitz.

a. Principalele rezultate teoretice ale acestei școli se leagă indestructibil de contribuțiile lui Windelband și Rickert, deși, trebuie să precizăm, și alți reprezentanți (îndeosebi B. Bauch) au adus contribuții notabile.

De climatul acestei școli s-au legat (așa cum se vede din înșiruirea numelor) și gânditori care s-au integrat apoi altor orientări filosofice.

Punctul de vedere specific acestei școli este însă acela al filosofiei valorilor și el a fost propus în special de Windelband și Rickert.

Windelband este cunoscut prin valoroasele sale lucrări de prezentare sistematică a istoriei filosofiei, precum și prin formularea tezelor de bază ale

axiologiei. Este de reținut că Windelband a pornit nu numai de la Kant, ci și de la Fichte și Hegel, preconizând „renașterea hegelianismului”⁶⁹, ca o completare necesară a neokantianismului.

În principalele articole elaborate de el către sfârșitul veacului trecut și publicate în culegerea „Preludii”⁷¹, Windelband a făcut o

69 Dintre acestea menționăm: Istoria Ulosoiiei occidentale în antichitate (Geschichte der abendländischen Philosophie im Altertum, 1888, cd. IV. 1923); Istoria Ulosoiiei moderne în conexiune cu cultura universală și cu științele particulare (Geschichte der neueren Philosophie in ihrem Zusammenhange mit der allgemeinen Kultur und besonderen Wissenschalten, 2 vol.. 1878 - 80, ed. VIII 1922); Preludii. Cuvântări și articole (Präudien. Reden and Aufsätze, 2 vol., 1884, ed. IX 1924); Manualul de istoria filosofiei (Lehrbuch der Geschieh e der Philosophie, 1892, ed. XV, întregită și editată de H. Heimsoeth, în 1957); Platon (1900, ed. VII 1923); Istoria și știința naturii (Geschichte und Naturwissenschaft, 1894, ed. III 1904); Despre libertatea voinței (Über Willensfreiheit, 1904, ed. IV, 1923); Introducere în iilosoiie (Einleitung in die Philosophie, 1914, ed. III. 1923); Despre Windelband: H. Rickert, W. Windelband (1915, ed. II 1929); Al. Boboc, Kant și neokantianismul (1908).

70 I n „Renașterea hegelianismului" („Die Erneuerung des Hegelianismus“, eux inUrc ținută la Heidelberg, 1910); vezi in: Präudien, 9. Ausgabe, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1924, Erster Band, p. 273 - 289.

71 Despre gindire și reflecție (Über Denken und Nachdenken, 1877); Norme și legi ale naturii (Normen und Naturgesetze, 1882); Metodă critică sau metodă genetică (Kritische oder genetische Methode, 1883); Contribuții la teoria judecării negative (Beiträge zur Lehre vom negativen Urteil, 1884).

netă delimitare între punctul de vedere psihologic și punctul de vedere logic în înțelegerea esenței și funcțiilor gândirii. El distingea, de asemenea, între „normă” și „lege a naturii”: legile naturii aparțin „rațiunii judecative”, normele – „rațiunii apreciative” (*beurteilende*); „norma nu este un principiu de explicare, ca legea naturii, ci un principiu de apreciere”; normele nu sunt, ci „sunt valabile”⁷².

Este de reținut că lucrarea lui Windelband *Introducere în filosofie* constituie o expunere sistematică a problematicii logicii, gnoseologiei, filosofiei valorilor și culturii, domenii în care autorul menționat a adus contribuții fundamentale, elaborate pe fondul unei opere de exegeză

⁷² W. Windelband. *Präludien, Zweiter Band*, 9. Aufl., Tübingen, J. C. B. Mohr, 1924, p. 24 - 28; 07 - 74; vezi Al. Boboc, *Kant și neokantianismul*, p. 159 - 105.

filosofică, în care a aplicat principiul unității dintre logic și istoric⁷³.

Menționând contribuțiile lui B. Bauch? legate îndeosebi de analiza raportului dintre valori și categoriile valorii, precum și de deschiderile neokantianismului spre dialectică, ne vom opri în continuare numai la opera lui H. Rickert, pe care o considerăm ca fiind cea mai elaborată și cea mai semnificativă pentru înțelegerea punctului de vedere al acestei școli⁷⁴⁷⁵.

b. Rickert a elaborat pe larg filosofia neokantiană a valorilor și a culturii, dându-i un serios fundament epistemologic în

73 Ibidem, p. 242 - 243; 270 - 272; 321 - 322.

74 Lucrări principale: Studii asupra ființei științelor exacte (Studien zur Philosophie der exakten Wissenschaften, 1911); Imm. Kant (1917); Legea naturii (Das Naturgesetz, 1923); Adevăr, valoare și realitate (Wahrheit, Wert und Wirklichkeit, 1923); Dio Idee (1926).

75 De fapt, contribuțiile altor gânditori din această școală constituie o dezvoltare a tezelor lui Windelband și Rickert, iar, în măsura în care au propus elemente noi, acestea se leagă de procesul de naștere al altor orientări (îndeosebi neohegelianismului și existențialismului).

lucrări⁷⁶ foarte sistematice și de mare profunzime.

El a preluat de la Windelband teza deosebirii între științe „nomotetice” (matematica și științele naturii ca științe despre legi) și „idiografice” (științele istorice și umane în genere ca științe descriptive, despre fapte irepetabile),

⁷⁶ Menționăm: Teoria definiției (Zur Lehre von der Definition, 1888, ed. ti 1915); Obiectul cunoașterii (Der Gegenstand der Erkenntnis, 1892, ed. VI 1928); Limitele formării conceptuale naturalist-științifice (Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, 1896, ed. V 1929); Știință a naturii și știință a culturii (Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft, 1899, ed. VI 1926); Filosofia vieții (Die Philosophie des Lebens, 1920, ed. II 1922); Probleme ale filosofiei istoriei (Probleme der Geschichtsphilosophie, 1905, ed. 1924); Sistemul filosofiei, I: Fundamentarea generală a filosofiei (System der Philosophie, I: Allgemeine Grundlegung der Philosophie, 1921); Logica predicatului și problema ontologiei (Die Logik des Prädikats und das Problem der Ontologie, 1930); Goethes Faust (1932); Probleme fundamentale ale filosofiei (Grundprobleme der Philosophie, 1934);

Despre Rickert: E. Spränger, Rickerts System (1923); A. D. Xenopol, Théorie de l'histoire (1908); A. Faust, H. Rickert (1927); N. Bagdasar, Der Begriff des theoretischen Wertes bei Rickert (Diss., Berlin 1927); N. Bagdasar, Filosofia contemporană a istoriei (1930); Festschrift für H. Rickert (1933); F. Feiler, La philosophie de H. Rickert (1933); R. Zöcher, H. Rickerts philosophische Entwicklung (1937); G. Rammung, K. Jaspers und H. Rickert (1948); H. Rickert, Zum 100. Geburtstag (în: Zeitschrift für philosophische Forschung", 1963); Joh. Bergen, Gegenstandskonstitution und geschichtliche Welt (1967).

reelaborind-o pe larg într-o „logică a științelor istorice”, în perspectiva căreia științele naturii sunt considerate ca „generalizatoare”, iar cele istorice ca „individualizatoare”⁷⁷.

Lucrarea fundamentală a lui Rickert este *Obiectul cunoașterii*. Aci autorul a elaborat conceptul de valoare și proiectul unei teorii a cunoașterii înțeleasă ca parte integrantă a teoriei generale a valorilor, opunându-se psihologismului și punctelor de vedere „metafizice”. Așa cum am subliniat cu alt prilej, introducând primatul valorii în logică și teoria cunoașterii, Rickert renunță la logica corelativă și la constructivismul teoriilor kantiene discutate mai sus, manifestând și o pronunțată

⁷⁷ H. Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, 5. Aufl., Mohr, Tübingen, 1929, p. 227.

tendință antidialectică”⁷⁸⁷⁹. Prin concepția sa generală, mai ales prin teoria subiectului, Rickert rămâne la un „criticism antidialectic” 11.

Rickert a valorificat teoria kantiană a valabilității, precum și distincția făcută de Lotze între valabilitate și valoare, într-o perspectivă ce pune în evidență o nouă concepție despre transcendență și făurește un univers teoretic în care poziția solară o ocupă valoarea.

În măsura în care a căutat să asigure

78 A I. Boboc, Kant și neokantianismul, p. 165.

79 S. Mark, Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart, Erster Halbband, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1929, pp. 1 - 15. Autorul acestei lucrări se integrează în principal în mișcarea neohegeliană, reprezentînd punctul de vedere al „dialecticii tragice” (Liebert, J. Cohn ș.a.) care nega obiectivitatea dialecticii și absolutiza momentul antinomic al contradicției, ajungînd la concluzii conservatoare în teoriile social-politice.

Menționăm că poziția antidialectică a lui Rickert viza expunerea spiritualistă - speculativă a dialecticii la Hegel, preconizînd o înțelegere criticistă care nu avea nimic comun cu „dialectica tragică” și cu atitudinea iraționalistă a neohegelienilor germani. Rickert păstrează spiritul critic și implicit dialectic în accepția kantiană.

„primatul rațiunii practice”, această concepție se desfășoară în direcția normativismului.

Există și o altă lume decât aceea a „realului imanent”, scria Rickert, anume „sfera valorilor”; ea constituie „ultimul fundament al teoreticului în genere” sau, obiectul cunoașterii”⁸⁰.

Analizele rickertiene au influențat în mod hotărâtor procesul de făurire al axiologiei moderne.

Distincțiile riguroase între valoare și existență, între sens și valoare, între valori și bunuri și valori și lucruri rămân oricând premise fundamentale ale analizei și dezvoltării problematicei axiologiei, pe care el o considera esențială în făurirea unei noi

⁸⁰ H. Rickert, Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie, 4. und 5. verbesserte Aufl., J. C. B. Mohr, Tübingen, 1921, p. IX/ 1

Weltanschauung. „Abia odată cu o *știință a valorii* – scria el (în 1913, la a treia ediție a lucrării sale fundamentale) – am izbutit să ajungem la un concept teoretic al lumii cu adevărat cuprinzător, care oferă posibilitatea de a fi luat ca fundament al unei «con cepții generale despre lume», și care devine cu aceasta semnificativ pentru ansamblul filosofiei”⁸¹.

Fără a dezvolta aici o discuție despre celebra lucrare a lui Rickert, atragem atenția asupra analizei problemei: sens și valoare, desfășurată pe fondul preocupării de a explica „fundamentarea obiectivității”.

Cum să determinăm „sensul transcendent”, care se află „peste” și „înainte” de orice existent și nu poate fi cuprins de nicio ontologie? – se întreba

81« Ibidem, P. IX.

Rickert. Știm deja „că noțiunea existentului nu este singura căreia îi putem subordona ceva, ci, alături de ea se află, în afară de «ceva – ce nu există» (*Nicht – Etwas*) sau de neant (*Nichts*), un al doilea concept cuprinzător al nonexistentului (*Nicht-Existierenden*), anume cel al valorii”⁸².

Termenul „valoare” desemnează „un concept tot atât de puțin definibil ca și cel al existentului pentru configurații ce nu există, dar sunt totuși «ceva», pe care-l exprimăm cel mai bine prin expresia «a fi valabil» (*gelten*)”; „alături de ontologie este astfel necesară, ia o exprimare cu adevărat cuprinzătoare, și o doctrină a valorii – sau valabilității”⁸³. Spre deosebire de „negarea existentului sau mai exact a ceva care

82 Ibidem, p. 229.

83Î s Ibidem, p. 230.

există”, al cărei rezultat este totdeauna „numai «non-ceva»-ul sau neantul”, „negarea valorii valabile poate semnifica nimicul, dar și un ceva (*ein Etwas*), anume valoarea negativă sau nonvalabilul (*das Ungültige*)”; conceptul de valoare are „o semnificație restrânsă și una largă”; „numai valoarea în sens restrâns se află în opoziție față de valoarea negativă și este atunci de indicat ca valoare pozitivă... ambele însă, valoarea pozitivă, ca și cea negativă, aparțin sferei valorii în accepția lărgită, care nu stă în opoziție cu nonvaloarea, ci vizează numai opoziția față de existent”⁸⁴.

Analizele lui Rickert sunt de o deosebită utilitate pentru înțelegerea sferei valoricului și a raportului dintre valoare și existență.

⁸⁴ Ibidem, p. 230.

Deosebirea dintre „existență” și „valoare” se obține prin aceea că „noi putem vorbi numai de o negare a existenței, despre nimic, nu și despre o «existență negativă», care s-ar opune unei «existențe pozitive», în timp ce la valoare obținem totdeauna atât o negare a valorii în genere, neantul, nonvaloarea, cât și valoarea negativă”⁸⁵. Numerele negative sunt tot atât de puțin numere negate, după cum «electricitatea negativă» este electricitate negată. Dimpotrivă, valoarea negativă este valoare negată și rămâne cu toate acestea *ceva*: nonvaloarea, care transformă obiectele la care se aplică. Astfel, valoare și nonvaloare sau valoare pozitivă și valoare negativă formează o pereche opusă, care este subordonată conceptului de valoare în

85 Ibidem, p. 230 - 231.

sensul larg. Concepte existențiale nu pot forma niciodată perechi opuse de un asemenea fel. Ceea ce există nu se lasă despicat în existent pozitiv și negativ”⁸⁶.

În semnificația sa lărgită, sensul „cuprinde în aceeași măsură atât sensul pozitiv cât și sensul negativ, așa după cum fiecare valoare cuprinde valoarea pozitivă și negativă. În semnificația sa restrânsă, ca sens pozitiv, dimpotrivă, sensul se află în opoziție față de sensul negativ sau nonsensul, așa după cum fiecare valoare pozitivă se află în opoziție față de valoarea negativă”⁸⁷.

Analiza valorii este, în contextul cărții lui Rickert, analiza obiectului cunoașterii⁸⁸.

⁸⁶ Ibidem, p. 231.

⁸⁷ Ibidem, p. 235.

⁸⁸ O Autorul analizează, în fond, raportul dintre componenta psihologică și cea logică în activitatea subiectului cunoscător, criticând metodele psihologice și totodată idealismul subiecții. El ajunge

Autorul consideră valoarea ca obiect al cunoașterii, schimbând totodată concepția idealistă tradițională despre transcendență ca o existență în sine. Rickert păstrează transcendența în accepția de o valabilitate supraempirică, supratemporală. În acest sens, el spunea: „imanența” trimite la „transcendență” în mod necesar, – „transcendentul a murit, trăiască transcendentul”⁸⁹.

Analiza valorii devine un prilej de reconstrucție a teoriei cunoașterii ca parte integrantă a teoriei generale a valorii. Totodată, aceeași analiză constituie piesa de rezistență a axiologiei moderne, Rickert elaborând distincții și concepte care au intrat deja demult în patrimoniul acestei

la „subiectul teoretic-gnoseologic”, care joacă în principal rolul „conștiinței generice” kantiene.

⁸⁹ Ibidem, p. 117.

discipline.

Este vorba de clarificarea raporturilor între lucruri și bunuri, între bunuri și valori, între valori și apreciere, între valoare și valabilitate, între valoare și valorizare.

Valoarea – consideră Rickert – nu este „reală”, pentru că atunci s-ar confunda cu „obiectele reale” (adică cu „bunurile”).

„Este indiscutabil că valorile sunt pentru noi *unite* totdeauna cu aprecieri reale sau că noi putem *găsi* valori numai la bunuri reale. Dar valorile sunt unite cu realități și de aceea nu sunt *același* lucru cu aprecierile sau cu bunurile reale. Valoarea face parte ca valoare dintr-o sferă conceptuală proprie, deosebită de ceea ce este real”⁹⁰.

Cu alte cuvinte, „*bunurile și aprecierile*

90 Ibidem, p. 173.

nu sunt *valori*, ci uniri de valori cu realități. De aceea, valorile însele nu se află nici în domeniul obiectelor reale, nici în cel al subiectelor reale, ci alcătuiesc un imperiu pentru sine, care se află *dincolo de subiect și obiect*, atâta timp cât cu aceste cuvinte ne gândim numai la realități”⁹¹.

e. Teoria rickertiană a valorii și-a găsit o largă aplicare în filosofia sa a istoriei și a culturii, în concepția sa etică și antropologică.

Pe acest fond, el a încercat să depășească într-o anumită măsură opoziția dintre existență și valoare și să întregească gnoseologie printr-o ontologie, în spirit criticist însă, ca „doctrina predicatului logic”⁹², de fapt opunându-se ontologismului

91 Ibidem, p. 174.

92 H. Rickert, Die Logik des Prädikats und das Problem der Ontologie,

propriu-zis.

Aplicațiile cele mai interesante ale acestei teorii, cu toate dificultățile autonomismului caracteristic concepției lui Rickert, se află în filosofia istoriei și a culturii.

Înțelegând filosofia ca „doctrină a valorilor”, iar „sistemul filosofiei” ca un sistem al valorilor constitutive culturii, Rickert a polemizat cu unele forme ale iraționalismului, în special cu latura biologică a „filosofiei vieții”. Nu putem fi de acord – preciza el – cu această

Carl Winter, Heidelberg, 1930, p. 22 - 23. Intr-o anumită măsură ^

cu analiza „existenței ca predicat” Rickert „s-a comportat ca un adevărat fenomenolog” rămânind doar formal în tradițiile kantiene (vezi I. Brucăr, *Filosofi și sisteme*, Societatea Română de Filosofie, București, 1933, p. 299, 302). De fapt, elevul său E. Lask a oferit, încă din anii 1911 - 1913, o deschidere a normativismului neokantian spre fenomenologie, prin teza: orice formă este o „valabilitate către o materie” (Hingelten), caracterul oricărei forme categoriale fiind acela de a „trimite (hinweisen) la un conținut eterogen (vezi: Al. Boboc, *Kant și neokantianismul*, p. 188 - 192).

„*Modephilosophie*”, întrucât dă un sens restrictiv, biologic, vieții? În fond, filosofia trebuie să fie și „filosofic a vieții”, dar „nu a vieții simple”, ci „a vieții pline de sens”, sens pe care-l dau valorile: „Un sistem al filosofiei este îndreptățit numai pe baza unui sistem al valorii”⁹³.

Ca „știință despre întregul lumii”, filosofia sistematică trebuie să fie „filosofie a desăvârșirii”. (*Philosophie der Voll-Endiing*), adică „filosofie a valorilor”, al cărei întemeietor a fost Kant”⁹⁴.

În concepția lui Rickert deci, filosofia „trebuie ea însăși să se integreze în sistemul bunurilor culturii”⁹⁵.

93 H. Rickert, *Die Philosophie des Lebens*, 2. Aufl., J. B. C. Mohr, Tübingen, 1922, p. 142 - 145; 193.

94 H. Rickert, *System der philosophie*, Erster Teil: Allgemeine Grundlegung der Philosophie, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1921, p. 15, 20, 47.

95 Ibidem, p. 406.

În lucrările mai târzii, Rickert vorbea despre necesitatea unei filosofii „orientate către om”; ca „filosofie a valorilor și a culturii”, filosofia se întregește printr-o „filosofie a omului”⁹⁶.

Căci pregătirea logico-gnoseologică și axiologică desfășurată de Rickert vizează în principal întemeierea unei filosofii a istoriei și a culturii. O spune însuși autorul: istoria este, în primul rând, o „știință despre cultura umană” și, ca urmare, „fundamentele filosofiei istoriei se află laolaltă cu fundamentele unei filosofii ca *știință a valorii* în genere”⁹⁷.

Preocupat de elaborarea unei „logici a științelor istorice” – „punctul de plecare și

96 H. Rickert, Grundprobleme der Philosophie, Methodologie, Ontologie, Antropologie; J. C. B. Mohr, Tübingen, 1934, p. 18 - 21.

97 H. Rickert, Die Probleme der Geschichtsphilosophie, 3. Aufl., Carl Winter, Heidelberg, 1924, p. 23, 118.

baza tuturor cercetărilor de filosofie a istoriei” – Rickert respingea naturalismul și istorismul (de fapt, relativismul istoric, căci „istorismul” conduce „la o formă de relativism și scepticism”) și totodată formula psihologistă a lui Dilthey⁹⁸.

Conceptul de „spirit” nu este suficient – preciza Rickert – pentru a fi luat ca punct de plecare al unei logici a istoriei; nu opoziția între „natură” și „spirit” trebuie să stea la baza unei clasificări a științelor, ci „formarea conceptuală” (*Begriffsbildung*)⁹⁹.

Cercetarea asupra „limitelor formării conceptuale naturalistștiințifice” este, de aceea, o „introducere logică în științele istorice”; pentru a înțelege „formarea

⁹⁸ Ibidem, p. 8, 129.

⁹⁹ H. Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*, 5. Aufl., J. C. B. Mohr, Tübingen, 1929, p. 185, 189, 190.

conceptuală” în istorie, trebuie să ne raportăm la „al doilea universal, al istoriei”, care este valoarea – țelul spre care tinde „formarea conceptuală” în istorie și premisa sub care are loc în genere „o expunere universal-valabilă a unicului și individualului”, caracteristică „teoriei noastre a conceptualizării istorice individualizatoare”¹⁰⁰.

Concepția lui Rickert rămâne în esență metodologistă, iar supralicitarea rolului valorii a determinat încă în acea perioadă unele reacții de dezaprobare.

Este cunoscută polemica lui A.D. Xenopol cu punctul de vedere rickertian. „Noțiunea de valoare – scria Xenopol – nu poate deci sluji la constituirea științifică a istoriei pentru următoarele motive: ... ea

¹⁰⁰ Ibidem, p. 276, 324, 325, 590.

este străină domeniului logicii, fiind de natură morală... ea nu poate fi absolută, iar știința nu se poate întemeia pe relativ... pentru că este adeseori de natură neconștiută și știința nu se întemeiază pe neconștiut"¹⁰¹. „Individualul în istorie, recunoscut de toți cugetătorii ca elementul neapărat al succesiunii, nu poate exista fără intervențiunea timpului... D-l Rickert cu toate acestea se înșală... când susține că nici timpul, nici *spațiul* nu sunt trebuitoare pentru percepțiunea legilor generale"¹⁰².

De numele lui Rickert se leagă însă

101 A. D. Xenopol, Noțiunea valorii în istorie (1905), în: Scrieri sociale și iiiosolice, Editura științifică, București, 1967, p. 308.

102 Ibidem, p. 312. Xenopol dezvoltă ideea sa despre serie, care „nu distinge faptele care slujesc la a ei alcătuire”, ci „le lasă să dăinuiască în întregimea lor”, este „legătura care le înlanțuiește” (Ibidem, p. 314). „Seria” conține „un element general, mai cuprinzător decât faptele individuale care o alcătuiesc, element general pe care însuși d-l Rickert... îl primește, când deosebește generalul în istorie de generalul în științele naturii” (Ibidem, p. 315). Seria „înlanțuiește faptele individuale deosebite pe firul cauzalității. Numai strînsa înlanțuire cauzală dă expunerii dezvoltării și istoriei caracterul științific” ;Ibidem, p. 318).

dezbaterea și definirea unor concepte cardinale ale filosofiei culturii. De fapt, reconstrucția modernă a acestei discipline, ca și a filosofiei istoriei, este axată pe conceptul de valoare.

Așa cum am arătat mai sus, Rickert a elaborat o teorie specifică a valorii, o axiologie.

Pornind de la distincția dintre *sens* și *valoare*, el a definit următoarele categorii mai importante: valorificare; cunoașterea valorii; bunuri; aprecieri; valabilitatea valorii. El a analizat totodată coordonatele

S-a precizat, pe bună dreptate, că „inclusiunea raportului cauzal în structura logică a cunoștinței istorice, cu toate elementele de agnosticism pe care le cuprinde teoria sa, este un aspect valoros al gândirii lui Xenopol, afirmat în condiții când, în unele orientări filosofice, interpretarea genetică era înlocuită cu analiza funcțională sau chiar cu ideea de conex psihic” (G. h. Tom a, Xenopol despre logica istoriei, Editura politică, București, 1971, p. 50r-51).

Apreciind celebra *Théorie de l'histoire* (1908, citată în lucrarea lui Rickert: *Die Grenzen ...*), I. Petrovici spunea: ... „văd în Teoria istoriei a lui Xenopol una dintre principalele contribuții ale poporului nostru la tezaurul culturii mondiale” (De-a lungul unei vieți - Amintiri, E.P.L., București, 1966, p. 401).

unui sistem al valorilor și domeniile particulare ale realizărilor valorice: moralitatea; arta; știința; religia. Un sistem al valorilor – preciza el – trebuie să fie „un sistem deschis”; „ordonarea sistematică” a valorilor proprii culturii duce la un asemenea sistem întrucât „viața culturii impune noi feluri de valori speciale”¹⁰³.

Teoria valorilor constituie (după Rickert și în principiu) partea centrală a unei veritabile filosofii a culturii. Căci cultura nu este altceva decât „conținutul bunurilor pe care le prețuim datorită valorilor”¹⁰⁴.

Însăși antropologia trebuie să

103 H. Rickert, System der Philosophie, I, p. 348.

104 H. Rickert, Kant als Philosoph der modern Kultur, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1924, p. 7. Ideea a fost dezvoltată de H. Kynast {Kant. Sein System als Theorie des Kulturbewusstseins, E. Reinhardt, München, 1928, p. 12}: Cultura este „forma și existența realității naturii constituită după normele valorilor culturii... Sistemul acestor valori care este deschis (subi, n.) ... condiționează conceptul de cultură... Cultura este o ordine de valori realizată faptic”.

depășească limitele biologiei și ale psihologiei și să devină „o doctrină a sensului întregii vieți umane în lume” și, axată „pe o teorie a valorii”, să ia în atenție nu numai „poziția omului în lume”, ci și „lumea socială” în care trăiește omul; căci „faptul principal” pentru antropologie” nu este omul naturii, ci omul culturii”¹⁰⁵¹⁰⁶.

Este de reținut că cercetări mai noi au subliniat actualitatea proiectului rickertian al unei reconstrucții filosofice care trebuie să pornească de la studiul obiectului, punând în lumină interacțiunea dintre

105 H. Rickert, Grundprobleme der Philosophie, p. 150, 154, 158. încă în

106 „Renașterea hegelianismului” (Cuvîntare academică, Heidelberg, 1910). Windelband a evidențiat sursele kantiene ale unor asemenea teze. Filosofia kantiană „este în rezultatele ei știința principiilor a tot ceea ce pentru noi astăzi este cuprins laolaltă sub numele de cultură. Ea (filosofia) cercetează după fundamente conceptuale știința, moralitatea, dreptul, istoria, arta, religia” (Die Erneuerung des Hegelianismus, în „Präludien”, I, p. 274). Mai mult, continuă Windelband, „ca esență rațională, omul nu este dat psihologic, ci istoric. Numai ca ființe istorice, ca gen conceptualizat din dezvoltare participăm la rațiunea lumii. De aceea, istoria este adevăratul Organon al filosofiei” (Ibidem, p. 283).

teoria cunoașterii și filosofia istoriei”. Rickert intră în discuție tocmai pentru că „este reprezentativ pentru punctul de vedere al interacțiunii dintre teoria cunoașterii și filosofia istoriei” 38.

Rickert însuși argumentase ideea că „o filosofie a culturii moderne” nu este de conceput fără „fundamentare logică-transcendentală”; trebuie „să punem în legătură totodată teoria cunoașterii cu problemele filosofice cele mai cuprinzătoare ale viziunii despre lume”¹⁰⁷.

„Logica lui Rickert” are ca punct central „constituirea obiectului istoric”; căci „obiectul istoriei la Rickert nu este ca atare

107] ohn Berger, Gegenstandskonstitution und geschichtliche Welt. Untersuchungen zur transzendentalphilosophischen Lehre vom geschichtlichen Gegenstand und seiner Eriahrung im Blick au H. Rickert, Inaugural-Dissertation, München, 1967, p. 146.

H. Rickert, Kant als Philosoph der modern Kultur, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1924, p. 151.

istoria, ci cultura, o realitate mereu ființând, care înconjoară subiectul”¹⁰⁸.

Aceasta și constituie marea dificultate a teoriei istoriei a lui Rickert: rămânerea *numai* la faptele de cultură (ca „obiect al istoriei”) și transistoricitatea (lipsa de semnificație pentru istorie) faptelor istoriei reale, precum și a bazei reale (concret-istorice) a creației culturale. Se ajunge în acest mod la un idealism istoric, pentru care nu interacțiunea dintre necesitate și valoare constituie conținutul veritabil al istoriei, ci autonomia absolută a valorii. Aici se află, se pare, sursele dezacordului de fond al lui Xenopol cu Rickert; căci determinismul și autonomismul nu se pot armoniza niciodată!

Rickert, ca și alți neokantieni, au pus în evidență câteva idei de bază pentru filosofie

108 Joh. Berger, Op. cit., p. 196.

a culturii: cultura ca ansamblu al valorilor, – caracterul uman al culturii (cultura ca „mediu al omului”); autorealizarea omului în creațiile și în formele culturii; structurarea culturii în modalități (configurații) valorice specifice, care sunt expresii ale activității creatoare a omului.

4. REALISMUL CRITIC. HÖNIGSWALD

a. Ca o reacție față de metodologismul neokantian, dar tot în spiritul criticismului, s-a afirmat realismul critic, reprezentat de: Alois Riehl (1844 – 1924); Oswald Külpe (1862 – 1915); Richard

Hönigswald (1875 – 1947), K. Bühler, G. Störing, M. Wentscher, K. Groos, A. Messer, E. Becher, A. Wenzi și alții.

Întrucât a ridicat în prim plan problematica filosofică a științei și pe aceea

a reconstrucției domeniilor teoretice în funcție de noul spirit științific, acest „realism” fuziona, în mare măsură, cu scientismul antispeculativ și antidogmatic, prezentând totodată numeroase elemente pozitive, chiar unele teze materialiste în teoria cunoașterii.

Admiterea realității „lumii externe” – preciza Riehl – este cerută chiar de faptul senzațiilor, care implică „raportarea” la ceva în afară de acestea: „existența senzației cuprinde în sine și existența unui *non-ego*. *Sentio ergo sum et est*”; pe lângă „condițiile interne” cunoașterea „mai este dependentă de *recunoașterea* (subi, n.) realității lucrurilor în afară de noi” 1.

Problema filosofică principală a contemporaneității – scria Kiilpe – este

„problema realității”, și rezolvarea ei trebuie să constituie tema filosofiei? „existența realității” nu poate fi nici demonstrată, nici trăită, ci doar „presupusă ipotetic”? numai „punerea” unei realități poate fi fundamentată, nu însăși „realitatea existentă”¹⁰⁹¹¹⁰.

Reformulând apriorismul kantian într-o accepție logic-conceptuală, nu psihologic-genetică, Riehl a pus, cu toate oscilațiile în direcția unui idealism empirist (care admite „realitatea experienței”), unele probleme de bază ale logicii și filosofiei științei, manifestându-și încrederea în valoarea

109 A. Riehl, *Der philosophische Kritizismus*, Bd. II: *Die sinnlichen und logischen Grundlagen der Erkenntnis*, 2. Aufl., A. Kroner, Leipzig, 1925, p. 90? 2 - 3.

110 O. Külpe, *Die Realisierung. Ein Beitrag zur Grundlegung der Realwissenschaften!*, Bd. I. S. Hirzel, Leipzig, 1912, p. 4 - 6, 139 - 140. Astfel psihologul Külpe, fondatorul unei școli de psihologie experimentală la Würzburg, nu acceptă idealismul și militează (e adevărat, mai mult cu mijloacele propriei specialități - psihologia) pentru „fundamentarea realismului”.

științei și a cugetării, atrăgând atenția cercetătorilor din domeniul științelor naturii. Chiar ideea unei legături „între apriorism și realism” l-a situat pe Riehl „în centrul teoriilor mai noi ale cunoașterii”¹¹¹.

Evident, în măsura în care încearcă să păstreze autonomia planului logico-gnoseologic, deși în viziune aprioristă, Riehl se opune psihologismului și încearcă o deschidere în direcția unei teorii moderne a cunoașterii, în unitate cu știința și celelalte înfăptuiri majore ale culturii. Filosofia însăși e definită de Riehl sub unghi de vedere metodologico-gnoseologic: o „teorie generală a științei” sau „știința și critica cunoașterii”¹¹², spre deosebire de Kiilpe,

111 C. Siegel, Alois Riehl. Ein Beitrag zur Geschichte des Neukantianismus, Verlag der Universitäts-Buchhandlung, Graz, 1932, p. 76.

112 A. Riehl, Der philosophische Kritizismus, Bd. II, 1, Engelmann, Leipzig, 1379, p. 15.

care înclină spre ideea de „metafizică inductivă, cu rol de „a mijloci” punctele de plecare ale științelor speciale¹¹³.

De fapt, însăși ideea lui Riehl despre „criticismul filosofic” constituie o lărgire a demersului kantian și o ancorare a ideii critice în contemporaneitate.

Criticismul kantian – preciza Riehl – „conține elemente ale criticismului științific în genere”, așa cum apare el încă în empirismul și raționalismul modern și se perfecționează în condițiile științei pozitive; „criticismul filosofic” conține „o tendință antimetafizică”, conceptul lui central constituindu-l conceptul de cunoaștere¹¹⁴. Păstrarea spiritului kantian se vede și în opera istoricofilosofică și estetică a lui

113 O. Külpe, *Einleitung in die Philosophie*, 9, Aufl., S. Hirzel, Leipzig, 1919, p. 409 - 411.

114e A. Riehl, *Op. cit.*, Bd. I, 1876, p. 5, 18.

Riehl, unde, așa cum s-a mai spus, el se manifestă „mai kantian decât Kant însuși”¹¹⁵.

Atrăgând atenția asupra contribuțiilor lui Riehl și Kiilpe, nu putem să nu menționăm și valoarea cercetărilor acestuia din urmă și ale lui K. Groos în domeniul esteticii, înțeleasă ca „estetică a valorii”, de fapt, ca estetică filosofică.

b. Întrucât aceste probleme și-au aflat tratarea mai pe larg cu alt prilej¹¹⁶, ne vom opri, în continuarea caracterizării punctului de vedere al „realismului critic”, la opera lui R. Honigswald, mai puțin studiată la noi, destul de sumar chiar în lucrarea noastră de acum un deceniu, când informarea de care dispuneam în privința autorului menționat

¹¹⁵ C. Siegel, Op. cit., p. 144.

¹¹⁶ Vezi: Al. Boboc, Kant și neokantianismul, p. 30 - 31; 98 - 105; 108 - 109; 238 - 239; 259 - 261; 328 - 331.

era destul de limitată!

R. Hönigswald¹¹⁷ este cunoscut ca un remarcabil istoric al filosofiei și, totodată, ca întemeietorul unei *Denkpsychologie*, înțeleasă ca „teorie filosofică a conștiinței și a obiectualității¹¹⁸ (*fGegenständlichkeit*)

Analizând, încă în lucrările timpurii,

117 Lucrări principale: Contribuții la teoria cunoașterii și a metodei (Beiträge zur Erkenntnistheorie und Methodenlehre, 1906); Problemele de principiu ale psihologiei gândirii (Prinzipienfragen der Denkpsychologie, 1913); Filosofia antichității (Die Philosophie des Altertums, 1917, ed. II 1924); Despre fundamentele pedagogiei (Über die Grundlagen der Pädagogik, 1918, ed. II, 1927); Immanuel Kant (1924); Fundamentele psihologiei gândirii (Die Grundlagen der Denkpsychologie, 1921, ed. II 1925, Neudruck, 1965); Autoexpunere (Selbstdarstellung: R. Hönigswald, în: Deutsche systematische Philosophie nach ihren Gestalten, hrsg. von H. Schwarz, Berlin, 1931); Istoria teoriei cunoașterii (Geschichte der Erkenntnistheorie, 1933, Neudruck 1966); Filosofia limbajului (Philosophie und Sprache, 1937, Neudruck 1970); Articol: R. Hönigswald, în: Philosophen-Lexikon (hrsg. von W. Ziegenfuss u.G. Jung, Berlin, 1949, vol. I); Analize și probleme (Analysen und Probleme, 1959); Știință și artă (Wissenschaft und Kunst, 1961); Probleme de bază ale teoriei științei (Grundprobleme der Wissenschaftslehre, 1965); Fundamentele teoriei generale a metodei (Die Grundlagen der allgemeinen Methodenlehre: I, 1969; II, 1970).

Menționăm că, sub conducerea profesorului Hans Wagner (Bonn), se află în curs de editare, în 10 volume: Schriften aus dem Nachlass. Veröffentlichung durch das Hönigswald-Archiv am Philosophischen Seminar A der Universität Bonn, H. Bouvier & Co., Bonn, din care au apărut vol. I - VIII. Vol. IX - X vor cuprinde: Die Systematik der Philosophie aus individueller Problemgestaltung entwickelt.

conceptele psihologiei și pedagogiei, Hönigswald a argumentat ideea necesității aplicării aparatului matematic în aceste domenii.

Deși parțial sub influența tezei lui Riehl despre importanța „criticii cunoașterii”, autorul cunoscutei *Psihologii a gândirii* susținea în principal ideea că psihologia nu este doar „un obiect al filosofiei”, ci însăși filosofia. Hönigswald „redă teoriei

Scrierile apărute postum, începînd cu 1975, pun într-o nouă lumină activitatea teoretică și atitudinea întemeietorului „unei monadologii moderne”, în condițiile grele ale anilor 1933 - 1939, petrecuți la München, și ale anilor 1940 - 1947, în exil în S.U.A.

Asupra operei lui Hönigswald: E. Cassirer, Erkenntnistheorie nebst den Grenzfragen der Logik und Denkpsychologie (în: *Jahrbücher der Philosophie*, 3, 1927); R. Kynast, Logik und Erkenntnistheorie der Gegenwart (1930); S. Mark, Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart (II, 1931); F. Seidel, Zur Philosophie R. Hönigswalds (1927); H. Wagner, Über den Grund der Sprache (în: *Jahrbuch für Psychologie*, 1, 1953); G. W o l a n d t, Gegenständlichkeit und Gliederung (în: *Kant-Studien. Ergänzungshefte*, Bd. 87, 1964); Articol: R. Hönigswald (în: *Neue deutsche Biographie*, Bd. 9, 1972); G. W o l a n d t, R. Hönigswald: Philosophie als Theorie der Bestimmtheit (în: *Grundprobleme der*

großen Philosophen, hrsg. von J. Speck, *Philosophie der Gegenwart*, II, 1973. Wolandl oferă și o bibliografie la p. 97 - 101).

subiectului într-o bună măsură acel grad de sistematizare, întâlnit numai la cei mai buni neokantieni... Hönigswald ajunge la un nou proiect de sistem, care, în conexiunea sa de ansamblu, se deosebește de toate predispozițiile pe care le-a moștenit... fără îndoială, el nu numai că schimbă pur și simplu structurarea sistemului neokantianismului, ci îi și dă în ansamblu mai multă soliditate”¹¹⁹¹²⁰.

Noua sistematică neokantiană a fost pregătită și însoțită în opera lui Hönigswald de o amplă cercetare istorico-filosofică, cu valențe semnificative pentru elaborarea unei concepții și metodologii moderne a

119G. W o l a n d t, Richard Hönigswald: Philosophie als Theorie der Bestimmtheit, în: Grundprobleme der großen Philosophen, hrsg. von J. Speck: Philosophie der Gegenwart, II, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1973, p. 65.

120 R. Hönigswald, Die Skepsis in Philosophie und Wissenschaft, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1914, p. III.

istoriei filosofiei.

Ideea centrală a acestei cercetări este următoarea: epocile în istoria filosofiei sunt unități bine conturate întrucât circumscriu un anumit fond de idei ce conduce spre „sistemul filosofiei” ca atare; căile spre filosofic sunt căile către problemele ei” 11. Căci „întreaga istorie a filosofiei duce, în ultimă instanță, la o istorie a problemelor filosofice. Chiar sistemul filosofiei este conținutul problemelor sale”; în orice fază a istoriei sale „corpul sistematic” al filosofiei este contemporan și activ¹²¹.

e. Din punct de vedere sistematic, Hönigswald se înfățișează ca „fondatorul

121 R. Hönigswald, *Die Philosophie des Altertums*, 2. Aufl., Teubner, Berlin, 1924, p. 3, 419. Așa cum precizam cu alt prilej (Kant și neokantianismul 1968. p. 261), deși pe terenul unei concepții autonomiste despre fenomenul cultural, Hönigswald pune probleme reale ale progresului ideatic, ale unității sistematice și cu sens a procesului istorico-filosofic.

unei noi monadologii", ca premisă pentru o reconstrucție teoretică mai largă, nu numai în filosofie, ci și în psihologie, pedagogie, epistemologie, filosofia culturii etc.

Încă în autoexpunerea din 1931, Hönigswald scria: „problema filosofiei este filosofia însăși, propriul ei concept”, ceea ce necesită o idee fundamentală, anume aceea a „justificării” și a „determinării” prin „punerea” unui plan al „obiectualității”; „natura” și „cultura” se constituie „chiar în virtutea principiului suprem al obiectualității”, al cărui studiu îl întreprinde filosofia înțeleasă ca „unitate dintre istorie și teorie”, ca „teorie a obiectului”¹²².

De fapt, așa cum s-a observat, însăși numita *Denkpsychologie* era înțeleasă ca

122 Richard Hönigswald, în „Deutsche systematische Philosophie nach ihren Gestalten”, I, hrsg. von H. Schwarz, Junker u. Dünhaupt, Berlin, 1931, p. 193 - 194; 223.

„doctrină a principiilor filosofice” și ca „teorie a semnificației” ce conduce la o „monadologie dialectică”¹²³.

Însuși Hönigswald scria: Mfilosofia nu este o istorie naturală a obiectelor posibile, ideale sau neideale, nici apologie sau profeție. Nor desemnăm preocuparea ei ca fiind critică, aume preocupare cu problema obiectualității (*Gegenständlichkeit*): ca „teorie a obiectualității 1, filosofia este „teoria fundamentării” în genere, inclusiv a logicii, este, în ultimă instanță, „teoria oricărei determinări” (*Bestimmtheit*)¹²⁴. O asemenea „soluționare a problemei” fundează totul, „fixează mediul acordului intermonadic” și „delimitează funcția

123 S. Mark, *Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart*, Zweiter Halbband, J. C.'B. Mohr, Tübingen, 1931, p. 19 - 25.

124 R. Hönigswald, *Schriften aus dem Nachlass*, Bd. VI: Philosophie und Kultur, im Auftrag des Hönigswald-Archivs hrsg. von G. Schaper und G. Wolandt, H. Bouvier u. Co., Bonn, 1967, p. 29, 30.

tradiției, zona culturii, domeniul valorilor, regiunile vieții istorice și competențele pedagogiei”¹²⁵.

Ce înțelege autorul prin „obiectualitate?” în răspunsul la această întrebare, Hönigswald se disociază de neokantianismul logicist și de cel normativist și, totodată, precizează făgașul „realismului” său. „Prin obiectualitate – scrie el – noi înțelegem faptul că obiectul înseamnă totdeauna o problemă și o rezolvare de problemă. De aci decurg

125 Ibidem, p. 30. Menționăm că acest volum este sintetic, reprezentativ pentru toată opera lui Hönigswald, întrucât tratează: 1) sistematica științei (psihologia, logica, filosofia, matematica, teoria științei, știință și realitate), - 2) problema limbajului (în știință și în lingvistică); 3) analiză și dialectică; 4) metoda; 5) trebuință și tipuri; 6) relație și hipotază; 7) despre criticii filosofiei; 8) problema „factualității” (Sachlichkeit)} 9) filosofia antică; 10) psihologia gândirii; 11) stat și cultură; 12) umanism etc.

Autorul schițează o veritabilă istorie a culturii, prețuind cu precădere valorile umanismului. În fond, „umanismul aparține tuturor timpurilor, adică trăiește ca o problemă atemporală”; „orice știință trăiește, fie că o știe sau nu, din principiile care și-au aflat în umanism concrețiunea lor cea mai rodnică” (Op. cit., p. 275).

anumite consecințe hotărâtoare: obiectul trebuie să se prezinte ca un sistem de interferențe între teme. Sistemática acestor interferențe poate să fie foarte diferită. Sensul ei este însă numai unul... a fi *determinată*. Ea este obiect într-o anumită determinare a sa"¹²⁶.

Așa cum s-a precizat, pentru Hönigswald „teoria fundamentării (teoria obiectualității) este posibilă numai într-un interval determinat de teoria obiectualului (*Gegenständlichen*), adică de teoria pozitivă... în raport cu știința despre experiență, teoria fundamentării trebuie să-și facă valabilă tematica ei proprie; numai într-o raportare caracteristică la știința experienței, statutul obiectualității poate să-și pună problema ei. Este drept că funcția

126 Ibidem, p. 30.

teoriei obiectualității nu se creează prin această raportare la știința experienței”¹²⁷.

Însuși „obiectualul” este „în obiectualitatea lui specifică (natură, artă; istorie ș.a.) totdeauna deja determinat. Înseși orizonturile specifice, ca și obiectualitatea experienței în genere (obiectualitatea faptului în genere) nu sunt mărimi obiectuale, ci se află înaintea oricărui cuprins (*Erfassten*), sunt condiții pentru faptul că obiectele naturii, istoriei, artei etc., sunt în structuralitatea (*Strukturiertheit*) lor specifică determinate”¹²⁸.

De aci decurge și o „teorie a împărțirii

127 G. W o l a n d t, Gegenständlichkeit und Gliederung.

Untersuchungen, zur Prinzipientheorie Richard Höningswalds, în: Kant-Studien. Ergänzungshefte 87, Kölner Universitäts-Verlag, 1964, p. 27. în alți termeni, „teoria pozitivă se orientează, pe de o parte spre simple fapte, iar pe de altă parte spre fapte care sînt înzestrate ele însele cu funcții de bază. Teoria obiectualității se orientează însă spre momentele fundamentale în corelația lor proprie” (Ibidem, p. 31).

128 Ibidem, p. 49.

(*Gleiderung*) 11 după „regiuni proprii”, care au „pregnanță particulară” în raport cu tema „obiectualității”.

Astfel spus, problematica fundamentală” este tratată în „cercetări particulare”, ca: Filosofia limbajului; Fundamentele pedagogiei; Fundamentele teoriei cunoașterii; Problemele fundamentale ale teoriei științei etc. Hönigswald ajunge „la un nou proiect de sistem”, care, în corelația sa de ansamblu, se deosebește de cele anterioare; ca „doctrină a principiilor”, filosofia nu mai este „teorie a valabilității (ca în neokantianism), ci o teorie „a nonprincipiilor, adică a concretului”¹²⁹.

În lumina acestui principiu, Hönigswald

129 G. W o l a n d t, R. Hönigswald: Philosophie als Theorie der Bestimmtheit, p. 65, 66.

a analizat îndeosebi limbajul și știința. Și aceasta în legătură cu „subiectivitatea concretă”, numită de el „monadicitate”. De aceea, de pildă, Hönigswald consideră că „limbile își păstrează caracterul lor monadic și ca limbi ale *colectivităților*; căci comunitatea însăși rămâne în toate timpurile monadică”, iar sistemul limbilor „își dobândește configurația specifică, deși e „rupt” oarecum de „structura monadică a oricărui vorbitor”¹³⁰.

Poziția lui Hönigswald se detașează în esență de metodologismul neokantian, integrându-se în orientarea „realistă”, spre concret a filosofilor inspirate din știința vremii.

Cu toate limitele sale, principiul

130 R. Hönigswald, *Philosophie. und Sprache. Problematik und System*, 2. Aufl., Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1970, p. 447.

„monadicității” aplicat și obiectului și subiectului angajează analiza cunoașterii dincolo de sfera valabilității și conduce la abolirea criteriului pur formal al adevărului, păstrând însă vie ideea kantiană (și neokantiană) a necesității filosofiei ca teorie a fundamentelor valabile pentru toate domeniile cunoașterii și acțiunii.

Principalul rezultat pozitiv, în acest context, îl constituie concepția despre „obiectualitate”, prin care este argumentată ideea de structură sistemică a oricărui „obiect” veritabil (numit de Hönigswald: „un sistem de interferențe”).

Autorul ridică aci în prim plan o mare dificultate a perioadei dominate de preocuparea pentru „fundamente”, anume aceea a temeiurilor „metafizice” ale

obiectivității cunoașterii și științei. Este, de pildă, problema statutului entităților matematice și a oricăror configurații ale științei și creației teoretice umane. Într-adevăr, fără „obiectualitate” nu avem puncte de sprijin pentru fințarea într-un sistem a unei teorii, a unei „științe” (cu „obiectele” ei)!

„Realismul critic” amintit constituie, în ansamblu, un ferment de disoluție în cunoscuta și influenta orientare filosofică neokantiană de la începutul veacului al XX-lea. El se solidarizează parțial cu spiritul științei moderne și, deși nu poate evita dificultatea oscilării între idealism și materialism, păstrează trează ideea critică a „fundamentării”, de fapt a elaborării în mod autonom a filosofiei și a disciplinelor

filosofice.

5. ÎNCERCĂRI DE SINTEZĂ ȘI DEPĂȘIRE CASSIRER

Caracteristica mișcării neokantiene a fost dintru început tendința de diversificare a demersurilor teoretice și de asimilare a unor noi experiențe științifice și filosofice.

Menționind aici: a) poziția lui *Leonard Nelson*¹³¹ (1882 - 1927), reprezentantul principal al unei „școli neofriesiene” (care întreprinde o critică a teoriei constructiviste a cunoașterii și încearcă o reexpunere psihologistă a doctrinei lui Kant și a întregii problematice filosofice și social-politice,

131 Așa cum s-a observat, „bazele sistematice ale contribuțiilor lui Nelson sînt în mod hotărîtor criticile kantiene, luate în forma modificată pe care le-a dat-o Fries” (Julius Kraft, *Leonard Nelson und das Philosophie des XX. Jahrhunderts*, în: *Leonard Nelson zum Gedächtnis*, Frankfurt am Main - Göttingen, 1953, p. 15). O discuție despre locul și rolul lui Nelson am oferit în: *Kant și neokantianismul*, p. 105 - 108; 261 - 262; 304. Menționăm că opera lui Nelson se bucură de o largă audiență în rîndul teoreticienilor științei. În acest context, s-au editat: L. Nelson, *Gesammelte Schriften in neuen Bänden* (F. Meiner, Hamburg, 1970 - 1977).

părăsind parțial apriorismul); b) absolutizarea formei antinomice a dialecticii în „dialectica tragică”¹³²; c). diferențierea categorială” pe axul unei adevărate intenționalități (prin care Lask¹³³ ajunge la o ontologie a idealului) d); „etica subiectivistă a valorilor” a lui Reininger¹³⁴; ne vom opri la studiul operei lui Cassirer, cel mai tipic

132 Vezi: Kant și neokantianismul, p. 203 - 210.

133 Ibidem, p. 188 - 192; 302 - 310.

134« Robert Reininger (1869 - 1955), exeget și editor al operei lui Kant, a construit o teorie transcendentalistă a cunoașterii și, pe baza unei temeinice cercetări istorico-filosofice, a contribuit la elaborarea „eticii valorilor” îndeosebi în lucrarea: Wertphilosophie und Ethik. Die Frage nach dem Sinn des Lebens als Grundlage einer Wertordnung (Wilhelm Braumüller, Wien- Leipzig, 1939). „Obiectul” unei „filosofii a valorii” - scria Reininger - îl constituie „nu enunțurile de nivelul cel mai înalt, care reclamă a fi adevărate în sens teoretic, ci enunțuri ce dau expresie în limbaj unor trăiri valorice determinate”; „sistemul valorilor” implică o „ierarhie de valori”, în care „valoarea supremă” este autoperfecționarea personalității”, de fapt, sensul vieții (p. 7; 8). Nu există valori „independente de subiect”; chiar „cunoașterea valorii” este „cunoașterea valorilor proprii” ce constituie personalitatea (Ibidem, p. 56 - 57). De aceea, etica este „forumul suprem, care hotărăște asupra ierarhiei valorilor” (Ibidem, p. 57).

În ceea ce privește „metafizica” lui Reininger, ca însăși a „metafizică a realității” ce necesită o „întregire” printr-o „metafizică a valorilor” (Ibidem, p. III), ea se bazează pe „unitatea dintre trăire și trăit” (O analiză a acestei „metafizici”, ca și a concepției lui Reininger în genere, oferă W. Stegmüller: Haupt Strömungen der Gegenwartsphilosophie, I, 6. Aufl., A. Kroner, Stuttgart, 1978. p. 288 - 314).

autor pentru ilustrarea depășirii neokantianismului și, totodată, unul dintre cei mai de seamă gânditori ai secolului al XX-lea.

a. Ernst Cassirer¹³⁵ este cunoscut nu numai ca filosof neokantian, ci și ea participant activ la marea reconstrucție teoretico-filosofică modernă și la înnoirea unor domenii importante ale științei și cugetării.

Opera¹³⁶ sa, impresionantă ca volum și

135 Sinteza pe care o oferim aici își are sursele în următoarele lucrări: Al Boboc, Kant și neokantianismul (p. 32 - 33; 147 - 158; 210 - 224; 246 - 248; 252- 254; 265 - 268; 344 - 345); Neokantianismul și estetica modernă (in voi.: Estetica filosofică și științele artei, Ed. științifică, 1972. p. 94 - 99); Probleme ale istoriei și teoriei științei In opera lui E. Cassirer (în: Materialismul dialectic și științele moderne, voi. XVII: Concepții asupra dezvoltării științei, Editura politică, 1978, p. 297 - 316); Teoria simbolului a lui Ernst Cassirer și influența ei In gindirca contemporană (în: Studii de istorie a filosofiei universale, VI, Editura Academiei R.S.R., 1979, p. 143- - 152).

136 Lucrări principale: Sistemul lui Leibniz (Leibniz's System, 1902)? Problema cunoașterii In ilosofia și știința modernă (Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissensschait der neueren Zeit? vol. I: 1906, ed. a 3-a 1922? vol. II: 1907, ed. a 3-a 1922? vol. III: 1920? vol. IV, 1957, postum)? Kant și matematica modernă (Kant und die moderne Mathematik, „Kant-Studien", Bd. XII, 1907)? Conceptul de substanță și conceptul de luncție (Substanzbegril und Funktionsbegril,

diversitate a preocupărilor, este axată însă pe o preocupare constantă: lărgirea demersului kantian, prin aflarea unor sensuri noi ale ideii critice și a unor noi

1910)? Libertate și formă (Freiheit und Form, 1916); Viața și opera lui Kant (Kants Leben und Lehre, 1918, ed. a 2-a 1921); Despre teoria relativității a lui Einstein (Zur Einstein'schen Relativitätstheorie, 1921); Idee și configurație (Idee und Gestalt, 1921); Filosofia formelor simbolice (Philosophie der symbolischen Formen): Vol. I: Limbajul (Die Sprache, 1923, ed. a 4-a 1964); vol. II: Gîndirea mitică (Das Mythische Denken, 1925, ed. a 4-a 1964); vol. III: Fenomenologia cunoașterii (Phänomenologie der Erkenntnis, 1929, ed. a 4-a 1964); Limbă și mit (Sprache und Mythos, 1924); Filosofia grecilor de la începuturi pînă la Platon (Die Philosophie der Griechen von den Anfängen bis Platon, 1925); Individ și cosmos în filosofia Renașterii (Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance, 1927)? Problema simbolului și poziția acestuia în sistemul filosofiei (Das Symbolproblem und seine Stellung im System der Philosophie, 1927)? Despre teoria conceptului (Zur Theorie des Begriffs, „Kant-Studien“, Bd. XXXIII. 1928)? Renașterea platoniană în Anglia și Școala de la Cambridge (Die platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge, 1932)? Filosofia luminilor (Die Philosophie der Aufklärung, 1932); Determinism și indeterminism în fizica modernă (Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik, 1936); ed. a 2-a 1957); Descartes. Doctrina Personalitatea-Activitatea (Descartes. Lehre-Persönlichkeit-Wirkung, 1939)? Fundamentarea naturalistă a filosofiei culturii (Naturalistische Begründung der Kulturphilosophie, 1939); Logos, bine și cosmos în dezvoltarea filosofiei grecești (Logos, Dike. Kosmos in der Entwicklung der griechischen Philosophie, 1941); Logica științelor culturii (Zur Logik der Kulturwissenschaften, 1942)? Galilei: noua știință și noul spirit (Galilei: A new Science and a new Spirit (1942); Newton and Leibnitz (1943); Eseu despre om (An Essay on Man, 1944); Mitul statului (The Myth of the State, 1946); Platonismul lui Galileo (Galileo's Platonism, 1946); Structuralismul în lingvistica modernă (Structuralism in modern Linguistics, 1946); Esența și acțiunea conceptului de simbol (Wesen

domenii de aplicare a acesteia.

Contribuțiile remarcabile ale lui Cassirer în elaborarea semioticii și a teoriei științei, în dezvoltarea filosofiei limbajului, esteticii, filosofiei valorilor și culturii, antropologiei filosofice, multilateralitatea preocupărilor, dar, mai presus de toate, impresionanta sa putere de sinteză și armonizare a domeniilor teoretice îl situează în rândul personalităților celor mai reprezentative ale gândirii contemporane. Pe această bază, desigur, se aprecia că, „dacă acțiunea postumă a unui filosof asupra spiritelor, atracția și interesul pentru opera sa constituie o măsură a valorii sale, atunci Cassirer a fost unul dintre cei mai mari filosofi moderni¹⁴⁷.

Cunoscut ca un neokantian, legat inițial

de logicismul și metodologismul Școlii de la Marburg¹, Cassirer a elaborat însă un sistem propriu de gândire, care se originează la Kant și W. v. Humboldt, dar, în principal, constituie o lărgire a demersului kantian, dând o altă întrebuințare ideii critice. Așa cum s-a remarcat, „orientarea hotărâtoare pe care Cassirer a dat-o criticismului kantian și neokantian este aceea de la critica transcendental-filosofică a conștiinței la critica limbajului¹³⁷, căreia i-a dedicat primul volum din „*Filosofia*

¹³⁷ und Wirkung der Symbolbegriff, 1956); Filosofia și știință exactă (Philosophie und exakten Wissenschaft. Kleine Schriften, 1969).

O bibliografie amplă se află în: Ernst Cassirer, hrsg. von P. A. Schilpp. W. Kohlhammer, Stuttgart, 1966, p. 614 - 633; Revue Internationale de Philosophie 28e année, N°. 110, 1974, fase. 4: Cassirer, p. 495 - 510.

Dintre lucrările mai importante asupra operei lui Cassirer, amintim: studiile din volumul editat de Schilpp în 1953 (îndeosebi: D. Bidney, E. Cassirers Stellung in der Geschichte der philosophischen Anthropologie ; C. H. Hamburg, E. Cassirers Philosophiebegriff} F. Kaufmann, Cassirer Wissenschaftstheorie S. K. Langer, Cassirers Philosophie der Sprache und Mythos*, H. R. Smart, Cassirers Theorie der mathematischen Begriffsbildung}

formelor simbolice; „Cassirer este primul filosof în secolul al XX-lea care își dezvoltă filosofia limbajului în mod expres în colaborare cu lingvistica” 9 (subl. n.).

Demersul fundamental al modului său de filosofare rămâne însă idealismul transcendent, chiar și pentru înțelegerea relației între problemele lingvistice și cele

J. K. Stephens, Cassirers Theorie des Apriori; W. M. Urban, Cassirers Philosophie der Sprache)*, K. Mar k - W o g a u, Der Symbolbegriff in der Philosophie E. Cassirer („Theoria“, 2. 1936); F. Kalb eck, Die philosophische Systematik E. Cassirers (Diss. Wien, 1951); C. H. Hamburg, Symbol and Reality, Studies in the Philosophy of E. Cassirer (1956); G. Wo lan dt, Cassirers Symbolbegriff und die Grundlegungsproblematik der Geisteswissenschaften („Zeitschrift für philosophische Forschung“, 18, 1964, p. 614 - 626); W. Cramer, E. Cassirer (în: Les grands courants de la pensée mondiale contemporaine. Portraits I, 1964); J. E. Doherty, Sein, Mensch und Symbol (Bonn, 1972); V. F. As mu s, Neokantiansvo (în: Sovremenia burjuaznaia filosofia, Moskva, 1972);

K. Neumann, E. Cassirer: Das Symbol (în: Grundprobleme der großen Philosophen, II, Göttingen, 1973); Wolfgang Marx, Cassirers Symboltheorie („Archiv für Geschichte der Philosophie“, Bd. 57, Hefte 2, 3, 1975).

Carl H. Hamburg, Ernst Cassirers Philosophiebegriff, în: Ernst Cassirer, harsg. von P. A. Schilpp, W. Kohlhammer, Stuttgart, 1966, p. 28.

vezi Al. Boboc, Kant și neokantianismul, p. 147 - 158; 264 - 268.

K. Neumann, E. Cassirer: Das Symbol, în: Grundprobleme, der großen Philosophen, hrsg. von J. Speck: Philosophie der Gegenwart, II, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1973, p. 137.

filosofice. Cassirer însuși mărturisea: „sistemul lui Kant nu este astfel pentru noi sfârșitul, ci un început rodnic nou și durabil al criticii cunoașterii”, întrucât metoda transcendențială orientează gândirea „nu asupra realității”, ci „asupra faptului științelor”¹³⁸¹³⁹.

Dincolo de această semnificație a criticismului pentru constituirea „criticii cunoașterii” (a teoriei cunoașterii ca disciplină autonomă), Cassirer propunea înțelegerea filosofiei critice ca „filosofia libertății”, care explică însuși spiritul culturii moderne, întrucât principiul autonomiei oferă „o nouă rezolvare a conflictului fundamental dintre libertate și

138 E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Bd. I, 3. Aufl., Bruno Cassirer, Berlin, 1922, p. 14.

139 E. Cassirer, *Freiheit und Form. Studien zur deutschen Geistesgeschichte*, Bruno Cassirer, Berlin, 1916, p. 237.

formă”, imanent acestei culturi”.

În fond, preciza Cassirer, cunoașterea este numai una dintre „forme de bază ale înțelegerii” (aci se vede, desigur, influența lui Dilthey); căci alături de „funcția pură a cunoașterii”, este vorba de a cuprinde „funcția gândirii lingvistice, a gândirii mitico-religioase, a intuiției artistice, în așa fel încât să apară clar cum în interiorul fiecăreia dintre ele se realizează o anumită organizare (*Gestaltung*), nu atât a *lumii*, cât îndreptată *asupra lumii*, ca un sistem obiectiv al sensului sau ca un ansamblu obiectiv al intuiției... Cu aceasta însă, *critica rațiunii devine o critică a culturii* (subi, n.), care caută să înțeleagă și să arate cum orice conținut al culturii, întrucât nu este izolat, ci se bazează pe un principiu

formal general, presupune o faptă (*Tat*) originară a spiritului”¹⁴⁰.

„Critica” devine astfel o „critică a culturii”, adică filosofic a culturii ca disciplină autonomă. Elementul de unitate care face din aceste „forme ale înțelegerii” veritabile „forme simbolice” este conceptul fundamental al filosofiei lui Cassirer: *simbolul*, prin care „analiza transcendental-filosofică” a culturii conduce la teza omului-demiurg, parte integrantă a lumii culturii și creatorul ei.

„Omul – scrie Cassirer – trăiește într-un univers simbolic, nu într-un pur și simplu natural. Limbajul, mitul, arta și religia sunt părți ale acestui univers, fețele multicolore care se mișcă în rețeaua de simboluri...

140 E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen, Erster Teil: Die Sprache*, 4. Aufl., Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1964, p. V, 11.

Omul nu mai are, ca animalul, o relație nemijlocită cu realitatea... El trăiește așa de mult în formele limbajului, în operele de artă, în simboluri mitice sau în rituri religioase încât nici nu poate întrezări, nici afla nimic în afara interrelației acestor medii artificiale”¹⁴¹. Ca urmare, în loc de a mai înțelege omul ca animal rațional, ar trebui mai degrabă să-l definim ca *animal symbolicum*, cu aceasta dând expresie modului său propriu de a fi”¹⁴².

Ca filosofie a culturii „pe baze transcendental-filosofice”. filosof ia formelor simbolice” cuprinde și o temeinică analiză semiotică, prin care Cassirer a contribuit, alături de Peirce, Husserl, Wittgenstein și alții la întemeierea semioticii moderne și la

141 E. Cassirer, Was ist der Mensch? Versuch einer Philosophie uei menschlicher Kultur, XV. Kohlhammer, Stuttgart, 1000, p. 39.

142 Ibidem, p. 40.

aplicarea ei în expunerea analitică și în explicarea fenomenului cultural și uman.

Pornind de la modelul leibnizian al unei „caracteristici universale”, Cassirer a năzuit să elaboreze „un fel de gramatică a funcției simbolice ca atare”, care să nu piardă din vedere însă „totalitatea concretă a spiritului”¹⁴³¹⁴⁴. Pe un alt plan decât Cl. Lévi-Strauss, Cassirer a căutat să dezvolte o „hermeneutică universală a sistemului simbolului cultural”, o „teorie structuralistă a spiritului” 13.

Prin profilul operei și al preocupărilor sale, Cassirer a afirmat în câmpul gândirii contemporane, înclinată prin forța lucrurilor spre specializare strictă și spre tehnicism, crezuri enciclopediste, de inspirație clasică,

143 E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen formen*, vol. I, p. 10.

144 K. Neumann, *Op. cit.*, p. 139, 141.

leibniziano-kantiană-hegeliană, căutând să păstreze năzuința spre o sistematică a problemelor și conceptelor, fără a risca însă elaborarea unui sistem ca atare, deductiv-speculativ.

Evident, dacă, așa cum s-a spus uneori, Cassirer apare ca un conservator prin noua motivație a criticismului, el este un conservator al tradițiilor progresiste și umaniste ale culturii. Într-un moment în care burghezia promova crezuri filosofice iraționaliste – perioada interbelică – omagiul adus de Cassirer trecutului spiritual al lumii moderne capătă o semnificație pozitivă, de apărare a valorilor perene ale creației umane.

b. Cassirer însuși și-a considerat opera ca pe o „desăvârșire” a sistemului kantian.

El a cercetat eficacitatea principiului critic de-a lungul istoriei moderne a spiritului, „în mod special pornind de la momentul în care Renașterea italiană punea fundamentul actualei noastre viziuni asupra lumii”¹⁴⁵.

Începuturile activității lui Cassirer se particularizează printr-o vădită preferință pentru istoria științei și a cugetării moderne, pentru o analiză logico-gnoseologică de tip kantian a conceptelor și metodelor acestora.

De fapt, Cassirer a formulat programul său al unei expuneri cuprinzătoare a istoriei problemei cunoașterii, într-un fel a istoriei și teoriei cunoașterii și a bazelor ei științifice moderne. Căci este caracteristic pentru stilul operelor filosofice ale lui

145 W. Cramer, Ernst Cassirer, în: Les grands courants de la pensée mondiale contemporaine. Portraits I, sous la direction de F. Sciaccia, Fischbacher et Morzorati, Paris - Milano, 1964, p. 300.

Cassirer, cea mai strânsă întrepătrundere a cercetărilor și intereselor istorice și teoretice, logice și gnoseologice. Toate lucrările sale teoretice sunt construite pe materialele istoriei științei și istoriei filosofiei¹⁴⁶.

Dincolo de dificultățile de concepție, de un anumit teleologism îndeosebi, istoria teoriei cunoașterii realizată de Cassirer rămâne un model al genului, de o incontestabilă utilitate și semnificație pentru o sistematică actuală. Căci autorul analizează amplu și într-o perspectivă filosofică geneza și dezvoltarea teoriei cunoașterii în strânsă legătură cu progresele științei moderne, evidențiind tendințele reale ale acesteia, năzuința

146 V. F. A s m u s, Neokantanstvo, în: Sovremenaia burjuaznaia filosoiia, Izdatelistvo Moskovskovo Universiteta, 1972, p. 44 - 45.

spiritului modern spre problematizare și conceptualizare.

Newton și Kant sunt gânditori care, în modalități diferite, bineînțeles, dau expresie sistematică tuturor năzuințelor epocii moderne spre automatizarea științei și a filosofiei, bazată în principal pe armonia experienței și a gândirii, Problema metodei, cu care *începuse filosofici modernă*, - scrie Cassirer - pare să-și fi dobândit în fapt în știința newtoniană împlinirea ei sigură", care se desăvârșește prin „critica rațiunii”, legată în principal de „conceptul de experiență al fizicii matematice”¹⁴⁷.

Ideea importanței lui Newton pentru progresul științei și al cunoașterii moderne rămâne centrală în toată opera lui Cassirer.

147 E. Cassirer, Das Erkenntnisproblem... Bd. II 3. Aufl., 1922, p. 401,600.

„Filosofia secolului al XVIII-lea – scria el, se leagă ou toate laturile de acest exemplu unic, de paradigma fizicii newtoniene, – dar ea îi generalizează totodată aplicarea. Căci ea nu se mai mulțumește să înțeleagă analiza ca pe o unealtă importantă a cunoașterii fizico-matematice, ci vede în ea instrumentul necesar și indispensabil al întregii gândiri în genere”¹⁴⁸.

După cercetarea istoriei problemei cunoașterii, Cassirer a elaborat apoi lucrarea sa fundamentală sistematică – *Conceptul de substanță și conceptul de funcție* (1910) – în care a reformulat principiile metodologismului neokantian și a elaborat teoria „funcționalismului”.

Programul „funcționalismului” ca teorie

148 E. Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1932, p. 14.

a științei și cunoașterii este în esență următorul: stabilirea primatului *conceptului de lege* în raport cu *conceptul de lucru*. Așa cum scria Cassirer însuși, împotriva logicii conceptului de gen (*Gattungsbegriff*), se impune *logica conceptului matematic de funcție*", al cărei domeniu de aplicare nu-l constituie doar matematica, ci **f**, cunoașterea naturii în genere"¹⁴⁹.

În ce constă sensul acestui program? în condițiile construirii domeniilor mai noi ale matematicii și ale procesului de matematizare a fizicii devenise aproape o realitate insuficiența logicii tradiționale, îndeosebi a teoriei tradiționale a abstracției și a teoriei tradiționale a demonstrației. Oricum, iluzia caracterului definitiv al

149 E. Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundlagen der Erkenntnistheorie*, Bruno Cassirer, Berlin, 1910, p. 27.

logicii formale clasice se spulberase și apăruse ideea restructurării ei. Este tocmai ceea ce oferea noua logică a relațiilor, apărută pe terenul matematicii, dar având o sferă de aplicare mai largă, la principalele domenii ale cunoașterii științifice.

Cassirer trăiește intens acest moment de revoluționare a temeiurilor, sesizează neajunsurile teoriei empiriste și psihologice a abstracției, mecanicismului acesteia și caută să explice procesul complex al formării noțiunilor, constructivismul gândirii în știință.

S-a observat, pe bună dreptate, că „principiul dezvoltării ideilor propus de Cassirer (primatul conceptului de lege asupra conceptului de lucru) corespunde concepției lui Cohen despre origine¹⁵⁰. Cu

1507 2 Wolfgang Marx, Cassirers Symboltheorie als Entwicklung und

alte cuvinte, explicația lui Cassirer se situează, cu toate divergențele de detaliu, în cadrul idealismului logico-metodologic al Școlii de la Marburg, care, prin Cohen mai ales, „a absolutizat acțiunea metodei ipotezei matematice, extinzând-o la întreg domeniul cunoașterii”¹⁵¹.

e. Pornind de la constructivismul kantian, Cassirer formulează mai întâi teza caracterului simbolic al noțiunilor științifice: „Conceptele fundamentale ale oricărei științe, mijloacele cu care că își pune problemele și le formulează soluțiile, nu mai apar ca *imagini* pasive ale unei existențe date, ci ca simboluri intelectuale produse de sine stătător. Mai ales cunoașterea fizico-

Kritik der neukantischen Grundlagen einer Theorie des Denkens und Erkennens, 1. Teil, In „Archiv für Geschichte der Philosophie“, hrsg. von H. Wagner, 57, Band, Heft 2, 1975; p. 305.

151 Al. Boboc, Kant și neokantianismul, p. 130.

matematică a fost aceea care a devenit conștientă în modul cel mai pregnant și cel mai timpuriu de acest caracter simbolic al mijloacelor ei fundamentale”¹⁵².

Simbolul, fie el lingvistic, științific, mitic sau artistic, dă o formă, organizează impresiile sensibile și astfel le înlocuiește pe acestea din urmă.

Simbolul este un *substitut*, este un „ceva” care înlocuiește pe „altceva”; înapoia „semnului” stă „semnificatul”, iar înaintea „expresiei a trebuit să existe „impresia”. S-a spus, pe bună dreptate, că „originalitatea lui Cassirer stă în *faptul că ne previne împotriva confuziei posibile între «simbol» și «copie»* (subl. n.). Căci niciunul dintre simbolurile de care se ocupă nu vine să înlocuiască un conținut mintal gata

152 E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, I, p 5.

constituit, în același fel în care o copie reproduce un model. Care ar fi sensul și utilitatea acestei reduplicări”¹⁵³?

Remarcabilă rămâne dezbaterea desfășurată de Cassirer pentru înțelegerea sistemelor științei moderne ca sisteme de semne, pornind de la teza humboldtiană a rolului formativ al limbajului, a acțiunii acestuia în aflarea expresiei gândirii.

Textul lui Cassirer pe această temă este, pe cât de simplu, pe atât de profund, înscriind o pagină memorabilă în geneza filosofiei limbajului și a teoriei științei.

„Semnul nu este doar un înveliș întâmplător al gândirii, ci organul ei necesar și esențial. El servește nu numai în scopul medierii unui conținut gata făcut al gândirii, ci este un instrument cu ajutorul căruia însuși acest

¹⁵³² r' T. Vianu, Postume. E. P. L. U., București, 1960, p. 118.

conținut prinde formă și capătă pentru prima dată deplina sa determinare. Actul determinării conceptuale a unui conținut merge mână în mână cu actul fixării lui într-un anumit semn caracteristic. Astfel, orice gândire corectă, riguroasă și exactă își află prima sa oprire în *simbolică* și *semiotică*, domenii pe care ea se sprijină. Fiecare «lege» a naturii primește în gândirea noastră configurația unei «formule» generale: fiecare formulă însă trebuie să fie expusă cu ajutorul unei conexiuni de semne specifice și universale. Fără acele semne universale, așa cum le oferă aritmetica și algebra, nu ar fi exprimabilă niciun fel de relație particulară a fizicii, nicio lege particulară a naturii. Acest fapt se manifestă clar în principiul fundamental al

cunoașterii în general, după care universalul poate fi intuit numai în particular, iar particularul poate fi gândit numai în perspectiva universalului¹⁵⁴.

Semnul nu este deci o repetare a unui conținut singular al intuiției sau al reprezentării. Cassirer subliniază funcția activă, rolul creator al semnelor nu numai în știință, ci în întreaga cultură umană. Căci analizele sale principale nu sunt centrate asupra semnificației logice a „funcției reprezentării”, adică nu au în vedere exclusiv „critica cunoașterii”, ci, așa cum am subliniat, „critica culturii”.

Este vorba de a urmări problema semnului „în desfășurarea configurațiilor sale concrete, așa cum ele se împlinesc în

154 E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, I, p. 18.

pluralitatea diverselor domenii culturale”¹⁵⁵.

Analiza semnelor și a semnificației în opera lui Cassirer reprezintă astfel nu numai contribuția sa la dezvoltarea semioticii și a semanticii, ci și premisa unui program de reconstrucție în filosofia limbajului, în filosofia științei și, în genere, în filosofia culturii.

K.-O. Apel a numit aceasta o „transformare semiotică a filosofiei transcendente”¹⁵⁶. De fapt este vorba de formularea ideii dependenței analizei semantice de o cercetare semiotică mai de fond. Căci „semnificația, acest concept central al oricărei teorii a limbajului, nu poate să fie tratată satisfăcător fără o teorie

¹⁵⁵ Ibidem, p. 41.

¹⁵⁶ Hermeneutik und Dialectik. Aufsätze I, hrsg. von R. Bubner, K. Cramer, R. Wiehl, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1970, p. 115.

a semnelor”¹⁵⁷.

Incontestabil, preferința pentru „semnificația ideală a semnului” derivă din alegerea matematicii ca domeniu tipic pentru funcționarea semnelor.

Pe un alt plan urmărită, concepția lui Cassirer asimilează și programul lingvisticii structurale, al teoriei limbii ca sistem de semne, comparabil cu oricare alt sistem semiotic, dar care realizează totodată un plan al semnificării și un plan al cunoașterii. Căci, așa cum scria Saussure „limba este un sistem de semne ce exprimă idei și, prin aceasta, este comparabilă cu scriitura (*Vécriture*), cu alfabetul surdo-muților, cu riturile simbolice, cu formulele de politețe, cu semnele militare etc. Ea este însă cel mai

157 C. K. Ogden, I. A. Richard, Die Bedeutung der Bedeutung, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1974, p. 60.

important dintre aceste sisteme”¹⁵⁸.

Nu consideră Cassirer că esența semnelor este semnificația și formarea unui anumit conținut de gândire? Căci, preciza Cassirer, „numai în momentul scrierii de cuvinte într-o limbă... se descoperă forma fundamentală a gândirii, *obiectivarea*”¹⁵⁹.

Legătura cu programul lui Saussure se mai poate constata în aceea că „semnologia” (Saussure) și teoria simbolului (Cassirer) trebuie să constituie baza științelor umane.

Un enorm material istoric constituie baza analizei „funcției simbolice” în constituirea formelor culturii, ceea ce se vede în toate operele lui Cassirer, dar mai ales în *Sprache und Mythos* (1925), în care urmărește în amănunt procesul de

158 F. de Saussure, Cours de linguistique générale 3^e édition, Payot Paris, 1971, p. 33.

159 E. Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen, I, p. 252.

transformare a unor metafore în mituri¹⁶⁰.

Ceea ce atrage atenția în cercetările de semiotică ale lui Cassirer (sub aspect teoretic, deoarece întreaga elaborare în perspectiva *Pilositiei formelor simbolice* este o aplicare a semioticii pe terenul transcendentalismului) este o dublă preocupare: pentru „poziția” problemei simbolului în sistemul filosofiei și pentru „logica conceptului de simbol. Aceasta îndreptățește părerea după care preocupările de semiotică se împletesc nemijlocit cu o filosofie a limbajului¹⁶¹.

Simbolul – preciza Cassirer – este un concept „rodnic” și „multilateral”, având o „semnificație generală”, pentru logică,

160Cercetarea ar fi, credem, utilizabilă pentru înțelegerea unor probleme deosebit de actuale ale stilisticii, dar și pentru istoria și teoria culturii.

161C. K. Hamburg, *Symbol and Reality. Studies in the Philosophy of Ernst Cassirer*, M. Nijhoff, The Hague, 1955, p. 114.

estetică, filosofia limbajului, filosofia religiei etc¹⁶². Puterea lui universală de semnificare se poate constata în însăși constituirea principalelor forme ale culturii. Simbolul are o întreită funcție: de „exprimare” (*Ausdruck*), de „reprezentare” (*Darstellung*) și de „semnificație” (*Bedeutung*)¹⁶³.

Prin această complexă funcționalitate, simbolul structurează știința, arta, limbajul, fiecare formă a creației umane.

Dincolo de aceasta însă, simbolul devine (în perioada „antropologiei filosofice”) „o cheie pentru înțelegerea omului”¹⁶⁴. Cassirer merge atât de departe cu sublinierea rolului constructiv, reorganizator al simbolului, încât, dincolo

162 E. Cassirer, *Das Symbolproblem und seine Stellung im System der Philosophie*, In „*Zeitschrift für Aesthetik und allgemeine Kunstwissenschaft*”. Bd. XXI. Heft. 2, 1927. p. 295.

163 Ibidem, p. 303, 308.

164 E. Cassirer, *Was ist der Mensch*, p. 39 - 40.

de tradiționala opoziție neokantiană între științe „nomotetice” și „idiografice”, formulează următorul program: „datele” de care se ocupă istoricul nu sunt „evenimente”, ci simboluri; „nu legile naturii, ci regulile semanticii sunt principiile universale ale științei istoriei”¹⁶⁵.

Din păcate însă, Cassirer rămâne pe terenul idealismului semantic. Așa cum observa, pe bună dreptate, J. Habermas, la Cassirer „științele spiritului dobândesc rangul unei metateorii”, „se îndreaptă spre relațiile formale dintre formele simbolice. Ele nu dau nicio informație despre realitate, ci constituie expresia asupra informațiilor, care se află înaintea lor. Tema lor nu este și analiza empirică a fragmentelor de realitate expusă, ci analiza logică a formelor de

¹⁶⁵ Ibidem, p. 247.

expunere”¹⁶⁶.

Cu trecerea de la „critica transcendental-filosofică a conștiinței” la „critica limbajului”, opera lui Cassirer devine însă extrem de actuală. Căci prin dezvoltarea limbajului în strânsă legătură cu lingvistica și logica, Cassirer a subliniat importanța deosebită a analizei limbajului pentru determinarea tematicii actuale a filosofiei.

6. NEOCRITICISMUL FRANCEZ ȘI ITALIAN

Așa cum remarcam ou alt prilej¹, în paralel cu mișcarea neokantiană în

166 C. J. Habermas, Zur Logik der Sozialwissenschaften, In: „Philosophische Rundschau”, hrsg. von H. G. Gadamer u. H. Kuhn, Beiheft 5, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1967, p. 10.

1 Al. Boboc, Kant și neokantianismul, p. 34.

Germania, poziții neokantiene s-au afirmat în Franța, Italia, Rusia, Polonia, Ungaria, România, Bulgaria, Suedia, Norvegia, Danemarca, Olanda, Spania, Portugalia, Anglia etc., ceea ce dovedește că fenomenul întoarcerii la Kant și criticismul erau încă destul de răspândite la începutul veacului nostru în filosofie contemporană.

Atrage atenția, în primul rând, neocriticismul lui Renouvier¹⁶⁷, urmat de Fr. Philon (1830 – 1914), V. Brochard (1848 – 1907), L. Daunac, L. Liard, V. Delbos, J. Vuillemin și, în principal O. Hamelin (1856 – 1907).

Neokantianismul s-a răspândit, în aceeași perioadă, în Anglia (pregătind, între 1850 – 1880, opoziția „idealismului absolut”

¹⁶⁷ vezi: Al. Boboc, Istoria filosofiei contemporane, Editura didactică și științifică, București, 1976, p. 63 - 79.

neohegelian¹⁶⁸¹⁶⁹) și Italia. Așa cum s-a observat, în timp ce neohegelianismul era considerat deja depășit la sfârșitul secolului trecut, „doctrina lui Kant, cea introdusă încă înainte de acesta (de neohegelianism – n. n.), a fost vie și a constituit o înnoire și s-a acomodat ca un element veritabil al culturii filosofice naționale” 1.

Hamelin¹⁷⁰ a fost, în primul rând, un

168 Ibidem, p. 83 - 85.

169 Friedrich Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie, V. Teil: Die Philosophie des Auslandes vom Beginn des 19. Jahrhunderts bis auf die Gegenwart, 12. Aufl., hrsg. von T. K. Oesterreich, E. S. Mittler & Sohn, Berlin 1928, 212. Menționăm c& scurte, dar esențiale, prezentări ale neocriticismului se află la p. 135 - 158 (pentru Anglia), p. 212 - 220 (pentru Italia) și, bineînțeles, pentru Franța (la p. 45 - 52), neocriticismul lui Renouvier fiind apreciat ca „cel mai cuprinzător și mai semnificativ sistem, care s-a ivit în Franța de la Kant încoace* (p. 45), iar Essai sur les Elements principaux de la Représentation (1907) al lui Hamelin ca „unul dintre produsele cele mai de seamă ale criticismului francez” (p. 51).

170 Lucrări principale: Essai sur les éléments principaux de la représentation (1901, ed. II, 1907); postum: Descartes (1911); Le système d'Aristote (1920); Le système de Renouvier (publié par Mouy, Paris, Vrin, 1927). Asupra lui Hamelin: A. Etchevery, L'idéalisme français contemporain (Alcan, Paris, 1934, îndeosebi p. 46 urm., 53 urm.); J. Benrubi, Les sources et les courants de la philosophie contemporaine en France (vol. I, Alcan, Paris, 1933, p. 471 - 483); Mircea Florian, Dialectica. Sistem și metodă de la Platon la Lenin (Casa Școalelor, București, 1947, p. 75 - 76).

remarcabil istoric al filosofiei (calitate pe care o au și alți reprezentanți ai neokantianismului francez, îndeosebi Brochard) și, în al doilea rând, a dezvoltat o teorie a categoriilor sub influența lui Renouvier, dar și cea, mai puternică, a lui Hegel.

Pentru Hamelin, „lumea nu este un întreg al substanțelor, ci al relațiilor, iar tabela categoriilor cuprinde toate formele realului”¹⁷¹, într-un „sistem progresiv”, structurat după principiul celor trei momente (teză, antiteză, sinteză), evidențiate de Hegel. Hamelin însuși scria: „teza, antiteza și sinteza – iată în cele trei faze ale sale, legea cea mai simplă a lucrurilor, pe care noi o numim, cu un

171 pr. Ueberwegs Grundriss, p. 51.

singur cuvânt, Relația”¹⁷². Așa cum s-a precizat, „semnificația interpretării date de Hamelin dialecticii este îndoită: înlătură din dialectică contradicția în favoarea contrarietății, pentru motivul că numai contrarii sunt corelativi și deci legați sau cuprinși într-o sinteză”¹⁷³.

Relaționismul lui Hamelin se întâlnește astfel, pe un alt plan, cu soluțiile din epocă: „dialectica distinctelor” (Croce) și „dialectica tragică”, particularizate prin negarea caracterului speculativ al dialecticii hegeliene, dar și prin negarea obiectivității contradicției. Hamelin conștientizează însă marea importanță a relației și a rolului

172 O. Hamelin, *Essai*, p. 2. Autorul dezvoltă criticismul lui Renouvier ca o reacție față de empirism și față de bergsonismul epocii, optînd pentru ideea de sistem: „dacă cunoașterea are limite, aceasta nu poate avea decît un singur sens: că fiecare moment ajunge la punctul la care se încheie, ceea ce înseamnă că ea (cunoașterea - n.n.) constituie un sistem” (*Ibidem*, p. 9).

173 M. Florian, *Dialectica*, p. 76.

acesteia în reconstrucția teoriei cunoașterii, opunând speculativismului un punct de vedere criticist, solidar cu spiritul pozitiv Izvorât din mersul ascendent al creației științifice moderne.

NOTĂ FINALĂ

Nu ne propunem aci o încheiere cu privire la valoarea și limitele demersurilor, foarte diferite ca orientare și metodologie, ale neokantienilor, întrucât am subliniat toate acestea la discuția profilului și operelor majore ale fiecărui gânditor și ale fiecărei școli.

O idee rămâne însă de netăgăduit: neokantianismul constituie o amplă și interesantă experiență a gândirii și, dincolo de idealismul funciar teoriilor sale, pune probleme și conturează soluții demne de

luat în seamă în procesul complex al reconstrucției filosofice care se desfășoară în secolul nostru. Înseși aporiile idealismului „logic” sau ale celui normativist constituie o lecție utilă, un experimentam *cruciș* al cugetării moderne în neconținută căutare.

Principala realizare teoretică a neokantienilor se leagă de înțelegerea filosofiei ca domeniu al culturii și a funcționalității complexe a acesteia (a filosofiei): metodologie generală a științelor (inclusiv a științelor umane); fundament al unei teorii a valorilor și culturii, a istoriei și a omului; fundament al progresului moral și uman, al oricărei educări veritabile; fundament al diferențierii și integrării în știință și în cultură în genere.

Pe acest fond al evidențierii rolului și acțiunii filosofici, atât constructivismul logicismului (Școala de la Marburg), cât și normativismul (Școala de la Baden) se înfățișează nu numai ca soluții ce frizează un reducționism *sui-generis*, ci și ca perspective ale unei teorii a cunoașterii și a valorilor, ca o reacție față de psihologismul și pozitivismul dominante în epocă.

Desigur, idealismul (constructivist sau normativist) vine ca o limită de netrecut în calea proiectelor neokantiene de reconstrucție a domeniilor creației teoretice și, mai ales, lasă în afara chestiunii bazele reale ale acestei reconstrucții, unitatea activității teoretice cu practica social-istorică, cu acțiunea omului-demiurg, temeiul totodată al

subiectului gnoseologic și al celui axiologic. Rămâne însă de necontestat valoarea analizei minuțioase a aparatului conceptual de bază al științelor (matematica, științele naturii, științele umane) și al filosofiei însăși, analiză ce constituie o participare a neokantienilor la reconstrucția sistematică a acestora și la elaborarea unei viziuni unitare despre cunoaștere, creație și cultură.

Nota dominantă a acestei participări o constituie orientarea spre valori și spre umanism, pledoaria pentru necesitatea afirmării libere a personalității umane. Toate acestea însă sunt subordonate ideilor liberalismului și modelului clasic al omului, este adevărat, prin aceasta instituind un protest categoric împotriva degradării

idealurilor burghezo-democrate și, mai ales, împotriva ideologiilor reacționare. Atitudinea unor gânditori ca R. Höningwald, E. Cassirer, B. Bauch (și alții, care au trăit perioada de după 1930) este semnificativă în acest sens.

De fapt, în această atitudine își află izvorul și protestul împotriva biologismului și apoi a iraționalismului, cultul neokantian al valorii și al sensului vieții sociale și umane.

II

NEOHEGELIANISMUL

O discuție oricât de sumară asupra mișcării hegeliene contemporane și, în cadrul ei, asupra neohegelianismului nu poate să nu înceapă cu o scurtă referire la Hegel.

Aceasta nu intenționează însă să fie un *Hegel-Bilanz*, cum s-a spus adesea, ci mai mult o schițare a demersurilor prin care autorul *Științei logicii* a determinat o veritabilă mutație în evoluția cugetării. Întrucât piesa esențială a acestui *experimentum crucis*, care este hegelianismul în istoria conștiinței culturale moderne, o constituie,» structura întregului, înfățișat în pura sa esențialitate” 1, adică metoda, alegem ca temă dialectica.

1. HEGEL ȘI DIALECTICA MODERNĂ¹⁷⁴¹⁷⁵

a. Gândirea lui G.W.F. Hegel (1770 –

174 G. W. F. Hegel, *Fenomenologia spiritului*, trad, de V. Bogdan, Editura Academiei, București, 1965, p. 33.

175 Folosim aci și textul publicat de noi în: *Forum*, nr. 6, 1974, p. 60 - 64, cu prilejul aniversării a 204 ani de la nașterea lui Hegel și anul celui de-al X-lea Congres Internațional - Hegel (Moscova, august 1974).

Menționăm că, între 27 aug. - 1 sept. 1979 s-a desfășurat la Belgrad cel de-al XHI-lea Congres Internațional - Hegel, avînd ca temă centrală: Identität - Unterschied - Widerspruch (in der Abfolge der Nürnberger Logik), orga-

1831), reprezentantul cel mai de seamă al filosofiei clasice germane și unul dintre cei mai mari filosofi ai epocii moderne, a dat o expresie sistematică exemplară, de o rară adâncime și frumusețe ideatică, sensurilor și tendințelor majore ale culturii timpurilor noi.

Opera ilustrului filosof german constituie una dintre cele mai valoroase moșteniri ale creației istorice moderne, trezind admirația și prețuirea generațiilor angajate în lupta pentru progres social și uman. „Noi socialiștii germani – scria Engels – ne mândrim cu faptul că ne tragem nu numai din Saint-Simon, Fourier și Owen, dar și din Kant, Fichte și Hegel”¹⁷⁶¹⁷⁷.

Subliniind contribuțiile teoretice

¹⁷⁶ⁿ izator fiind: Die Internationale Hegel - Vereinigung (Salzburg), sub conducerea lui Raymund Beyer.

epocale ale lui Hegel, întemeietorii marxismului au atras totodată atenția asupra caracterului contradictoriu al filosofiei sale, supunând-o unui îndelungat proces de analiză critică și desprinzând „sâmburele ei rațional”, îndeosebi dialectica și istorismul, pentru care a și fost considerată unul dintre izvoarele teoretice principale ale marxismului și, implicit, în rândul valorilor raționaliste și umaniste caracteristice oricărei gândiri moderne veritabile.

Recunoscând influența lui Hegel în

Ca și ceilalți autori, participanți astăzi la resemnificarea operei lui Hegel, Beyer consideră că, dincolo de interpretarea posthegeliană în matca idealismului, interpretare care a condus la o „Hegelei”, critica trebuie să pună în lumină actualitatea lui Hegel,* căci, „dacă adevărul este un proces, și preocuparea cu adevărul filosofiei hegeliene este un proces și în proces, înțelegerea lui Hegel devine o aplicare a adevărului și numai a adevărului filosofiei hegeliene” (W. R. Beyer, Hegel - Bilder. Kritik der Hegel Deutungen, 3. Aufl., Akademie-Verlag, Berlin, 1970, p. 303).

177 K. M a r x - F r. Engels, Opere, vol. 19, Editura politică, București, 1964,
p. 334.

însuși procesul complex al elaborării *Capitalului*, K. Marx preciza: „mistificarea dialecticii de către Hegel n-a împiedicat totuși ca el să fie acela care să facă pentru prima oară o expunere atotcuprinzătoare și conștientă a formelor ei generale de mișcare. La Hegel dialectica este așezată pe cap. Ea trebuie așezată pe picioare, pentru a descoperi sub învelișul mistic sâmburele rațional”¹⁷⁸.

Așa cum preciza Lenin, „nu se poate înțelege pe deplin *Capitalul* lui Marx, și cu deosebire capitolul I, fără a fi studiat temeinic și fără să fi înțeles *întreaga* Logică a lui Hegel”¹⁷⁹. Se poate considera chiar că Hegel „se apropie foarte mult de ideea că

178 K. M a r x - F r. Engels, Opere, voi. 23, Editura politică, București, 1966, p. 27.

179 V. I. Lenin, Opere complete, voi. 29, Editura politică, București, 1966, p. 152.

prin *practica* sa omul dovedește justetea obiectivă a ideilor, conceptelor, cunoștințelor, științei sale 1? „în mișcarea conceptelor, Hegel a *intuit* în mod genial tocmai un... raport al lucrurilor, al naturii”¹⁸⁰.

Pornind de la importanța pe care o are dialectica în opera lui Hegel, de la influența și semnificația ei istorică deosebită, ne propunem să evidențiem în cele ce urmează particularitățile abordării modului de gândire dialectic în opera ilustrului gânditor. Este de reținut că *cel de-al X-lea Congres International Hegel* a avut ca *temă centrală* tocmai *dialectica*, ceea ce, desigur, nu este întâmplător.

Marile transformări prin care a trecut lumea și cultura contemporană, experiența

¹⁸⁰ Ibidem, p. 161, 166.

bogată în elaborarea unor modele metodologice corespunzătoare unor sisteme de gândire foarte diferite, precum și tendința aproape expresă de conștientizarea a limitelor de aplicabilitate ale transcendentalismului, descrierii fenomenologice, hermeneuticii, analizei logice, analizei semantice, analizei structurale etc., fac tot mai actuală și mai necesară o discuție despre dialectică.

Pentru a ajunge la o veritabilă reconstrucție teoretică în concordanță cu noul stadiu al dezvoltării științelor și metodologiilor speciale, trebuie să se pornească de la dialectica materialistă, piatra unghiulară în revoluția profundă, care, prin opera lui Marx, a ajuns la elaborarea statutului științific al filosofiei, la

transformarea acesteia într-un îndreptar al cunoașterii și al practicii revoluționare.

b. Opera lui Hegel¹⁸¹, impresionantă ca multilateralitate și ca amploare a analizei, prezintă un profil complex și contradictoriu, dominantă fiind însă tendința care îl situează pe gânditorul german în rândul reprezentanților progresiști iluștri ai filosofiei moderne. „Este un fapt notoriu – scria D.D. Roșca – că nicio altă filosofie a

181 Din vasta operă a lui Hegel menționăm aici numai lucrările principale: Fenomenologia spiritului (1807)? Știința Logicii (1812 - 1816)? Enciclopedia științelor ilosoifice (1817)? Principiile ilosoiei dreptului (1821)? Postum au apărut: Prelegeri de ilolsoia istoriei? Prelegeri de estetică? Prelegeri de filosofia religiei} Prelegeri de istoria ilosoieiL Cititorul român are astăzi la dispoziție toate aceste lucrări, într-o traducere excelentă, care aparține în primul rind prof. D. D. Roșea, cunoscător profund al operei lui Hegel, apoi unor condeie încercate în traducerile din lb. germană, ca V. Bogdan, C. Floru, R. Stoichiță, P. Drăghici.

În ceea ce privește lucrările de comentare și interpretare, ele alcătuiesc o literatură imensă, care se află în curs de sistematizare și elaborare prin grija acelei „Flegel - Gesellschaft”, cu sediul la Salzburg (Austria), condusă de Dr. W. R. Beyer.

Menționăm că, pe lângă ediția Glöckner (folosită pentru traducerea în românește) și ediția Lasson - Hoffmeister, au apărut, în ediții separate, lucrările de tinerețe, apoi: Gesammelte Werke, hrsg. von der Rheinisch - Westfall-

timpurilor moderne nu a suferit interpretări atât de deosebite una de alta ca filosofia lui Hegel. Factorii care au dat naștere acestui fenomen sunt numeroși și feluriți. Dintre aceștia, determinanți în primul rând au fost și continuă să fie doi: unul, de natură social-politică, adică poziția de clasă a diverșilor interpreți; al doilea este de ordin teoretic, anume este ceea ce clasicii marxismului au considerat drept contradicția fundamentală a gândirii hegeliene, adică contradicția care există între spiritul general al metodei dialectice, revoluționară în sâmburele ei rațional, și spiritul care a prezidat la elaborarea sistemului spiritualist, conservator în esența lui” 0.

Cu optimismul teoretico-gnoseologic caracteristic filosofilor progresiste

contemporane marilor evenimente ale revoluției burgheze din Franța veacului al XVIII-lea, Hegel a încercat să exprime năzuințele majore ale timpului spre împlinirea umanismului.

În forma abstract-speculativă specifică lucrărilor sale, marele filosof conștientiza și anunța, cu un patos aproape romantic, apariția noului. Astfel, în prefața la *Fenomenologia spiritului* (lucrare scrisă în perioada bătăliei de la Jena), Hegel scria: „Nu este de altfel greu de văzut că timpul nostru este un timp al nașterii și al trecerii la o nouă perioadă. Spiritul a rupt cu lumea de până acum a existenței și a reprezentării lui... el nu e niciodată în odihnă, ci prins într-o mișcare mereu progresivă... începutul spiritului nou este produsul unei vaste

răsturnări a unor forme variate de cultură, prețul unui drum mult întortocheat și al unor tot atât de multiple eforturi și osteneți. El este întregul care s-a reîntors în sine din ceea ce s-a succedat și din răspândirea sa”¹⁸².

Într-o altă formă, noul este anunțat și printr-o nouă concepție, dialectică și istorică, dar idealistă despre adevăr și despre ceea ce filosofi germani clasici numeau *Absolutul*.

„În concepția mea, – scria Hegel – care se va justifica numai prin expunerea sistemului însuși, totul revine la a înțelege și a exprima adevărul nu ca *substanță*, dar tot atât ca *subiect*”¹⁸³¹⁸⁴. Căci „adevărul este întregul. Întregul este însă numai esența

182 G. W. F. Hegel, *Fenomenologia spiritului*, p. 14.

183 Ibidem, p. 17.

184 Ibidem, p. 18.

care se împlinește prin dezvoltarea sa. Trebuie spus despre *Absolut* că el este prin esență *rezultat*, că el este numai la urmă ceea ce el este cu adevărat; și în aceasta tocmai stă natura sa de a fi ceva real, subiect, adică devenirea-lui-însuși. Oricât de contradictoriu ar părea ca Absolutul să fie conceput esențial ca rezultat, puțină gândire pune în adevărata lumină această aparență de contradicție. *Începutul, principiul, adică Absolutul (n.n.)*, așa cum el este mai întâi și nemijlocit exprimat, este numai universalul” 11.

Pe acest fond dialectic, se înfiripă deja spiritualismul, idealismul obiectiv specific hegelian: „că adevărul este real numai ca sistem, că adică substanța este prin esență subiect, este exprimat în reprezentarea care

prezintă Absolutul ca *Spirit*, conceptul cel mai sublim și care aparține timpului nostru și religiei sale. Spiritualul singur este *realul*; el este esența, adică ce *este în sine*¹⁸⁵.

Metoda acestei deveniri a Spiritului, care ia forma *Științei*, adică a cunoașterii, nu poate fi una formală. Hegel introduce aci o teză care depășește viziunea kantiană a metodei transcendente (care rămâne o expresie a legităților subiectului).

„Căci metoda – scria Hegel – nu este altceva decât structura întregului, înfățișat în pură sa esențialitate¹⁸⁶. O asemenea metodă, nu poate fi deci exterioară obiectului ei. Ea este mediul Științei, calea spre „cunoașterea absolută”, adică scopul, „spiritul care se știe că Spirit”¹⁸⁷.

185 Ibidem, p. 20.

186 Ibidem, p. 33.

187 Ibidem, p. 458.

Pe bună dreptate, în „*Manuscrise economico-filosofice*” (1844) Marx preciza: „Măreția «Fenomenologiei» lui Hegel și a rezultatului ei final – dialectica negativității ca principiu motor și creator – constă așadar în faptul că Hegel concepe crearea omului de către el însuși ca un proces, obiectivarea ca dezobiectivare, ca autoînstrăinare și ca suprimare a acestei autoînstrăinări; așadar, în faptul că el sesizează esența *muncii* și concepe omul obiectual, omul adevărat – adevărat pentru că este real – ca rezultat al propriei sale munci”¹⁸⁸. Deși munca este concepută ca esență a omului, Hegel „vede numai latura pozitivă a muncii, nu și pe cea negativă. Munca este *procesul* prin care omul devine

188 K. Marx - Fr. Engels, *Scrisori din tinerețe*, Editura politică, București, 1968, p. 612.

o *ființă pentru sine*, însă *înăuntrul înstrăinării* sau ca om înstrăinat. Hegel nu cunoaște și nu recunoaște altă formă de muncă decât cea abstract-spirituală”¹⁸⁹.

Dialectica, teoria obiectivării și înstrăinării, precum și istorismul din *Fenomenologia spiritului*, rămân coordonate ale întregii opere hegeliene.

Contradicția dintre metodă și sistem, desfășurată pe larg în *Fenomenologie*, devine sursa tuturor realizărilor, dar și a tuturor mistificărilor săvârșite de Hegel. De aceea, Marx propunea „să începem cu «Fenomenologia» lui Hegel, care este adevăratul izvor și adevărata taină a filosofiei hegeliene”¹⁹⁰.

Căci *Fenomenologia* este „o critică

189 Ibidem, p. 612.

190 Ibidem, p. 610.

ascunsă, care își este sie însăși neclară și are o formă mistică, – dar în măsura în care ea stabilește existența *înstrăinării* omului – chiar dacă aci omul apare numai sub forma spiritului – în ea sunt conținute, într-o formă ascunsă, *toate* elementele criticii, și anume *pregătite* și *elaborate* într-un mod care adeseori depășește cu mult punctul de vedere al lui Hegel”¹⁹¹.

În *Fenomenologie*, Hegel este „un iluminist și umanist, pe care frământările și contradicțiile epocii sale – în primul rând cele de ordin spiritual – îl îndreaptă spre aplicarea nouă și profundă a dialecticii obiective”; în istoria filosofiei, această lucrare „reprezintă o cotitură atât prin problemele pe care le ridică... cât și prin metoda cu care sunt rezolvate aceste

191 Ibidem, p. 612.

probleme”¹⁹².

Fenomenologia aduce o concepție nouă despre obiectul filosofiei, despre cunoașterea ca proces și o nouă metodă – dialectica. Deși se încheie cu glorificarea cunoașterii ca soluție a tuturor problemelor, celebra lucrare a lui Hegel constituie începutul unei noi epoci în filosofia modernă.

Dialectica constituie axa operei hegeliene, preocuparea centrală a tuturor demersurilor sale, îndeosebi a celor din *Logica*.

Gânditorul german mărturisea, în cuvântul de deschidere a prelegerilor sale la Berlin (1818), că se adresează unui nou spirit, prin care filosofia „trebuie să fie plină

192 C. I. G u l i a n, Hegel sau filosof ia crizei, Editura Academiei RJS.R., București, 1970, p. 86.

de conținut”; căci „scopul filosofiei este de a prinde Ideea în adevărata ei formă de generalitate”¹⁹³, prin „Idee” Hegel înțelegând de fapt procesul istoric al cunoașterii umane. „Curajul adevărului, credința în puterea spiritului este cea dintâi condiție a cercetării filosofice... Esența închisă sub lacăt a universului nu are în sine puterea care să poată opune rezistență curajului cunoașterii”¹⁹⁴.

Filosofia – preciza Hegel – nu are alt conținut decât *realitatea*, adică *Ideea* în desfășurarea ei; căci Hegel admite în principiu identitatea dintre ideal și real, anunțată expres în prefața cărții sale *Principiile filosofiei dreptului*: „ce este rațional, este real și ce este real este

193 G. W. F. Hegel, Enciclopedia științelor filosofice, Partea 1. Logica, Editura Academiei, București, 1902, p. 35.

194 Ibidem, p. 36.

rațional... Aceasta este convingerea în care stă orice conștiință sinceră, ca și filosofia, și de aci pleacă aceasta din urmă în considerarea universului *spiritual*, ca și a celui natural”¹⁹⁵.

De aceea „numai *întregul* științei este expunerea *Ideii*”, iar *știința* prezintă următoarele părți, corespunzătoare ipostazelor Ideii: *Logica*, „știința Ideii m și pentru sine”; *Filosofia naturii*, ca „știință a Ideii în ființarea ei în altul”; *Filosofia spiritului*, ca „știință a Ideii, ce, din ființarea ei în altul, se reîntoarce în sine”¹⁹⁶.

Dialectica hegeliană se constituie în procesul acestor metamorfoze ale Ideii, pe care o înfățișează mai întâi *Logica* sau „știința *Ideii pure*, adică a Ideii în elementul

195 G. W. F. Hegel. *Principiile filosofiei dreptului* (trad. de V. Bogdan și C. Floru). Editura Academiei, București, 1969, p. 17

196 G. W. F. Hegel, *Logica*, p. 59

abstract al gândirii”¹⁹⁷. Gânditorul german face însă, în acest context, o serie de distincții capitale, care au dus la noua viziune asupra metodei, depășind și empirismul și transcendentalismul kantian.

Ideea apare, după multitudinea determinărilor, ca „adevărul m și pentru sine, unitatea absolută a conceptului și a *obiectivității*”¹⁹⁸, ceea ce se exprimă în metodă, înțeleasă ca unitatea subiect-obiect. „În felul acesta, – preciza Hegel – metoda nu este formă exterioară, ci este sufletul și conceptul conținutului de care ea nu este deosebită decât în măsura în care momentele *conceptului* ajung și în ele însele la *determinația* lor, apar ca o totalitate a conceptelor”¹⁹⁹.

197 Ibidem, p. 61.

198» Ibidem, p. 345.

199» Ibidem, p. 370.

Mai exact, *metoda* trebuie recunoscută „ca manieră universală fără limită internă și externă și ca absolut nemărginita putere, căreia niciun obiect, întrucât se prezintă ca exterior, departe de rațiune și independent de ea, n-ar putea să-i opună rezistență, să aibă față de ea o natură particulară și să nu se lase pătruns de ea. Metoda e, în consecință, *sufletul și substanța*, și ceva este înțeles și cunoscut în adevărul lui numai întrucât este *complet supus metodei*; ea este propria metodă a fiecărui lucru, fiindcă activitatea ei este conceptul. Acesta e și sensul veritabil al universalității ei”²⁰⁰.

Hegel – preciza Lenin – ajunge aci la una dintre definițiile profunde ale dialecticii; căci „metoda absolută” este

200 G. W. F. Hegel, Știința Logicii (trad. de D. D. Roșea), Editura Academiei, București, 1966, p. 827.

„metoda cunoașterii adevărului obiectiv”, este și analitică și sintetică, prezentând o *obiectivitate* de necontestat; pe scurt, „dialectica poate fi definită ca teorie a unității contrariilor. Această formulare sesizează nucleul dialecticii”²⁰¹.

Iată de ce V.I. Lenin îndemna „să se organizeze studierea sistematică a dialecticii lui Hegel din punct de vedere materialist, adică a dialecticii pe care Marx a aplicat-o în mod concret în *Capitalul* său, și în lucrările sale istorice și politice”²⁰².

Căci Lenin avea în vedere cele spuse de Marx cu privire la opoziția radicală dintre metoda sa și cea a lui Hegel. „Metoda mea dialectică – scria Marx (în Posfață la ediția a

201 y. I. Lenin, Opere complete, voi. 29, p. 186, 189.

202î s y. I. Lenin, Despre Însemnătatea materialismului militant, In Marx- Engels - Marxism, ed. a III-a, Editura politică, București, 1958, p. 469.

doua a *Capitalului*) - este, în ceea ce privește baza ei, nu numai diferită de cea a lui Hegel, ci este exact opusul ei. Pentru Hegel, procesul gândirii, pe care, sub denumirea de Idee, el îl transformă chiar într-un subiect de sine stătător, este demiurgul realului, care nu constituie decât forma de manifestare exterioară a acestuia. La mine, dimpotrivă, idealul nu este nimic altceva decât materialul transpus și tradus în capul omului”²⁰³.

Marx a salvat „sâmburele rațional” al dialecticii de la Hegel și a folosit-o ca îndreptar al cunoașterii și practicii. Căci, în forma ei rațională, dialectica, „în înțelegerea pozitivă a realității existente ea include totodată înțelegerea negării acestei realități, a pieirii ei necesare”, întrucât

²⁰³K . M a r x - Fr. Engels, Opere, voi. 23, p. 27.

„prin esență ea este critică și revoluționară”²⁰⁴.

e. În polemica cu filosofia idealistă a istoriei, Engels atrăgea atenția că sistemul hegelian „are marele merit de a fi prezentat pentru prima oară întreaga lume naturală – istorică și spirituală – ca un proces, adică în continuă mișcare, schimbare, transformare și dezvoltare, și de a fi încercat să dezvăluie legătura internă a acestei mișcări și dezvoltări”²⁰⁵. În același timp, „sistemul hegelian suferea de o iremediabilă contradicție internă: pe de o parte avea drept premisă esențială concepția istorică potrivit căreia istoria omenirii este un proces de dezvoltare care prin însăși natura lui nu poate să ajungă la o desăvârșire pe

204Ibidem, p. 27.

205K. Marx - Fr. Engels, Opere, voi. 20, Editura politică, București, 1964, p. 24 - 25.

plan intelectual prin descoperirea unui așazis adevăr absolut, iar pe de altă parte sistemul hegelian susține că este tocmai summum-ul acestui adevăr absolut”²⁰⁶.

Gândirea celui care a fost „minte cea mai universală a timpului său” se caracterizează astfel nu numai prin complexitate, ci și prin tendințe contradictorii, năzuind la o împlinire valorică pe care sistemul însuși o refuza de *plano*.

Ceea ce rămâne din opera lui Hegel nu este sistemul hegelian ca atare, ci spiritul dialectic în care a fost conceput. De aceea, filosofia lui Hegel – remarca B. Russell – „este extrem de dificilă. El este, aș zice, cel mai dificil de înțeles dintre toți marii

2068 8 Ibidem, p. 26.

filosofi”²⁰⁷.

Fără a discuta aici influența hegeliană și dezvoltările ei, în forma unui neohegelianism, sau în contemporaneitate în genere,²⁰⁸ menționăm numai că atitudinea față de dialectică și istorism este contradictorie, mergându-se de la interpretări care neagă obiectivitatea contradicției și până la încercările de a folosi hegelianismul în construcția unor discipline, ca filosofia istoriei, filosofia culturii, antropologia filosofică etc.²⁰⁹

Semnificația „întoarcerii la Hegel” este astfel contradictorie, ca și opera marelui

207B . Russell, Histoire de la philosophie occidentale, Gallimard, Paris, 1953, p. 742.

208P entru aceasta a se vedea: C. I. G u l i a n, Hegel sau tilosoia crizei, București, 1970, p. 379 - 416.

209 Toate acestea vor fi urmărite mai departe în desfășurarea mișcării neohegeliene, a cărei primă formă - „idealismul absolut” anglo-saxon - a fost analizată în: Al. Boboc, Istoria lilosoiei contemporane, I, Editura didactică și pedagogică, București 1976, p. 81 - 101.

gânditor²¹⁰, care, dincolo de interpretările ei, rămâne una dintre creațiile teoretice monumentale ale istoriei moderne, înscriindu-se în regnul valorilor perene ale culturii universale.

2. NEOHEGEUANISMUL ANGLO-SAXON

Așa cum menționam cu alt prilej¹, apărut la sfârșitul secolului al XIX-lea, ca o reacție împotriva empirismului și pozitivismului, dar și a materialismului, neohegelianismul anglo-saxon se leagă de crezuri politice conservatoare, pentru a

210 Pe aceste temeuri, în: Hegel - Bilanz. Zur Aktualität und Inaktualität der Philosophie Hegels (hrsg. von R. Heede und J. Ritter, V. Klostermann, Frankfurt am Main. 1973, pp. 1 - 25 și 25 - 40 - discuțiile), Karl Löwith a analizat „Actualitatea și inactualitatea lui Hegel”, precizînd că: „actualitatea lui Hegel constă în aceea că el, pentru prima dată a introdus gîndirea istorică în filosofia ca a!are și, în al doilea rînd, că el a dus istoria speculativă a dezvoltării spiritului absolut la desăvîrșire și cu aceasta la un sfîrșit, astfel încît deja la elevii săii a trebuit să se pună întrebarea: cum mai se poate să se mai facă în genere filosofic in sens tradițional după Hegel?” (p. 2 - 3).

căror justificare teoretică apelează în special la latura sistematică a operei lui Hegel. În secolul al XX-lea, după desfășurarea amplelor sistematici ale lui Bradley, Bosanquet și Royce, mișcarea neohegeliană se află în recul și prezintă, așa cum o arată eclectismul hegelianism-personalism al lui McTaggart, atât tendințe de deschidere spre alte orizonturi teoretice, cât și de criză de fundamente.

S-a observat că McTaggart însuși îl interpretează pe Hegel în sensul „idealismului absolut”, atunci când consideră contradicția în procesul mișcării, dar nu drept cauză a acesteia, – întrucât, realitatea! ca „spirit” e constituită din „spirite finite”, „euri”, McTaggart ajunge la un „personalism pluralist”²¹¹.

211 A. S. Bogomolov, Anglikaia burjuaznaia filosofia XX-vo ve/ca, IzcL

În mediu hegelian, dar cu deschideri dincolo de Hegel, s-a desfășurat însă opera lui î. G. *Collingwood* (1889 – 1943)²¹², una dintre personalitățile cele mai reprezentative ale filosofiei anglo-saxone contemporane. Într-un anumit dezacord cu orientarea metafizică a „idealismului absolut” și sub influența lui Croce, Collingwood dezvoltă îndeosebi problematica filosofiei istoriei și culturii.

În fond, „privirea critică asupra celor cinci forme fundamentale ale experienței umane”, din *Speculum mentis*, constituie o variantă a teoriei formelor autonome ale

„Misii”, Moskva, 1973, p. 87, 91.

212 Lucrări principale: *Speculum mentis or the map of knowledge* (1924) *An essay on philosophical method* (1933) *An essay of metaphysics* (1940) *An autobiography* (1944) *The idea of nature* (1945) *The idea of history* (1946), ed.2a 1961, reluată în 1970 și 1973) *Despre Collingwood: G. Ryle, Mr. Collingwood and the ontological argument* (Mind, 1935); E. W. F. Tomlin: *R. G. Collingwood* (1953) *J. Passmore, A hundred years of philosophy* (1957, ed.2a 1966, p. 304 - 310) *A. S. Bogomolov, Op. cit.* p. 94 - 102.

culturii, dezvoltată încă timpuriu de Dilthey și Croce, iar în epocă de E. Cassirer. Aceste forme sunt, după Collingwood, următoarele: arta, religia, știința și filosofia; ele își află unitatea numai în plan istoric²¹³.

Collingwood însuși se întreabă: „la ce servește istoria?” și răspunde că „istoria «servește» autocunoașterii umane. În general se consideră că e important pentru om să se cunoască pe sine: căci cunoașterea sinelui nu înseamnă a cunoaște doar particularitățile lui personale, lucrurile care-l deosebesc de alți oameni, ci natura lui ca om... Căci a te cunoaște înseamnă a ști ce poți și deoarece nimeni nu știe ce poate până nu încearcă, singura cale de a

213 R. G. Collingwood, *Speculum mentis*, Oxford, 1924, p. 21, 51. Este lucrarea care „anunță temele principale ale filosofiei lui Collingwood” și care cuprinde nu numai un studiu al „diverselor experiențe”, ci și al istoriei (J. Passmore, *A Hundred Years of Philosophy*, „Revised Edition”, Basic Books, Inc. Publishers, New York, 1966? p. 304, 305).

afla ce poate este prin ce a făcut. Deci, valoarea istoriei constă în faptul că ne învață ce a făcut omul – și, în acest fel, ce este omul”²¹⁴.

Iată astfel taina pentru care autorul citat vede în istorie nu numai una dintre cele „cinci forme fundamentale ale experienței umane”, ci și axul și unitatea acestora.

Collingwood rămâne în cadre hegeliene și, se aceea, orice „experiență” a spiritului îi apare nemijlocit în slujba „autocunoașterii umane”. Căci istoria „descoperă” lucruri aparte: *res gestaè*, adică „acțiuni ale ființelor umane, efectuate în trecut”; de aceea, istoria „procedează prin interpretarea faptelor”²¹⁵. „Investigând

214 R. G. Collingwood, *The Idea of History*, Oxford University Press, London - New York, 1973, p. 10.

215• Ibidem, p. 9, 10. 11bidem, p. 213.

orice eveniment din trecut, istoricul face deosebirea între ceea ce s-ar putea denumi latura externă și cea internă a evenimentului... El cercetează nu numai simple evenimente... ci acțiuni, iar o acțiune este o unitate a laturilor, interioară și exterioară a evenimentului... Istoricul trebuie să-și amintească întotdeauna că evenimentul a fost o acțiune și că sarcina lui principală este de a se integra în acțiune, de a discerne ideea care explică cauza ei”²¹⁶.

În alți termeni, pentru istoric „obiectul care trebuie descoperit nu este un simplu eveniment, ci ideea exprimată în el. A descoperi această idee, înseamnă de acum s-o înțelegem. După ce istoricul a cercetat faptele, nu mai există un proces următor de cercetare a cauzelor lor. Când știe ce se

²¹⁶⁸ Ibidem, p. 214.

întâmplă, știe de-acum și de ce se întâmplă”²¹⁷. Spre deosebire de omul de știință, istoricul „nu este deloc preocupat de evenimentele ca atare, ci doar de evenimentele care constituie expresia exterioară a ideilor și este preocupat numai de acestea doar în măsura în care ele exprimă idei” 9.

Pe scurt, istoria este „cunoaștere a spiritului” (*Knowledge of mind*). În opoziție cu orice mărginire empiristă, cu pozitivismul în speță, Collingwood distinge între istorie ca *res gestare*, ca fapt, și istorie ca interpretare, punând totodată în termeni riguroși problema condițiilor obiectivității cercetării și a naturii faptului istoric care nu e un simplu eveniment, ci „ideea exteriorizată în el”, adică „trăiește” prin

217 Ibidem, p. 217.

faptul acțiunii și al obiectivării omului.

Acesta din urmă însă este înlocuit cu „spiritul” și, de aceea, *în manieră idealistă*, istoria rămâne numai „cunoaștere a spiritului”, nu a omului-demiurg, creator al propriei istorii!

În ciuda promovării ideii istoriei ca „formă a experienței umane”, omul ca atare rămâne transcendent planului acestei experiențe, de fapt ansamblului formelor autonome ale culturii. „Experiența umană” rămâne aci, ca și pentru Hegel, experiența „spiritului” și, de aceea, interpretarea și interpretantul (istoricul) nu au acces la istoria reală, primară, ci numai la cea derivată, care nu-i istorie propriu-zis, ci o sistematică a formelor culturii.

Prin Collingwood, forma anglo-saxonă a

neohegelianismului continuă, deși pe terenul idealismului, să fie o pledoarie pentru valoarea teoriei, contracarând orientarea tot mai pronunțată spre pozitivism și mărginire empiaristă în genere. În plus, se încearcă în mai mare măsură, asimilarea experienței teoretice continentale și, totodată, construcții sistematice care să integreze noul și să promoveze și valorile teoretice, nu preponderent pe cele vitale, în tradițiile utilitariste și în orientarea „umanistă” pragmatistă.

3. NEOHEGELIANISMUL ÎN ITALIA.

CROCE

Forma cea mai elaborată, mai sistematică a hegelianismului contemporan rămâne (orice s-ar spune despre tradițiile

germane ale teoriei generale!) cea italiană. Și aceasta, în primul rând, pentru că se leagă de marea personalitate a lui Croce, cu toate că nu lipsește ilustrarea mai mult negativă prin Giovanni Gentile¹.

În cele ce urmează ne vom opri la studiul operei lui Croce, ale cărui scrieri – preciza Gramsci – trebuie situate „pe linia prozei științifice italiene, care a avut scriitori ca öalilei. Un alt element este cel etic și acesta se află în fermitatea de caracter de care a dat dovadă Croce în mai multe împrejurări... de exemplu, atitudinea pe care și-a menținut-o în timpul războiului și după război, atitudine care se poate numi goetheană”²¹⁸²¹⁹.

²¹⁸ Menționăm că, mersul lui Gentile (1875 - 1944) spre un „idealism absolut” (Teoria generală a spiritului ca act pur, 1916), a fost însoțit de o orientare politică retrogradă, care a mers pînă la pactizarea cu fascismul!

²¹⁹ A. Gramsci, Scrieri alese, Editura Univers, București, 1973, p. 137.

a. Benedetto Croce (1866 – 1952) a fost una dintre personalitățile remarcabile ale culturii veacului nostru.

Format în tradițiile clasice ale filosofiei, în special cele hegeliene, Croce a asimilat o mare experiență științifică și teoretică și a elaborat o sinteză a cărei amploare și diversitate îl situează în prelungirea marilor capacități creatoare ale timpurilor moderne.

B. Croce²²⁰ l-a avut ca precursor pe G. Vico. „Acesta din urmă reprezintă însă un răsărit, pe când Croce un apus; la primul se

Autorul sesiza totodată că filosoful Croce „se prezintă asemenea legendarului Ianus Bifrons: pe o față criticismul său acut față de tradiția speculativă, pe cealaltă idealismul său funciar, care nu-l lasă să se elibereze de speculație și rătăcire“, să afle „adevăratul făgaș al gândirii și acțiunii umane“ (Vezi: Al. Boboc, Gramsci și Croce, In „Revista de filosofie“ nr. 1, 1977, p. 38).

220 Lucrări principale: *Materialismo storico ed economia marxistica* (1900); *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale* (1902); *Cib che è vivo e cib che è morto nella filosofia di Hegel* (1906); *Logica come scienza del concetto puro* (1909); *Filosofia della pratica. Economica ed etica* (1909); *La filosofia di G. Vico* (1911); *Breviario di estetica* (1913); *Teoria e storia della storiografia* (1917); *Goethe* (1919); *La poesia di Dante* (1921); *Aesthetica in nuce* (1929); *La poesia* (1936); *La storia come pensiero e come azione* (1938); *Filosofia e storiografia* (1949).

întrevăd germinații ale unor activități spirituale ce se vor ivi mai târziu, pe când la al doilea sunt presărate aceleași urme multiple ale unor curenți de gândire care au trecut; amândoi au încheiat sinteze complete din aceste materiale funcțional distincte”²²¹.

Sub influența lui Labriola, Croce s-a interesat inițial de studii economice și de studiul operei lui Marx. Poziția lui Croce față de marxism – precizează Gramsci, „nu

Despre Croce: Fränkel, *Die Philosophie B. Croce's und das Problem der Naturerkenntnis* (1929); M. Corsi, *Le origini del pensiero di B. Croce* (1951); E. Clone, *B. Croce ed il pensiero contemporaneo* (1953); R. Comoth, *Introduction à la philosophie politique de Croce* (1955); A. Caracciolo, *Vestetica e la religione di B. Croce* (1958); Croce, în: A. Hübscher, *Von Hegel zu Heidegger* (1961, pp. 119 - 138).

Pentru toate acestea, a se vedea studiul lui Celso Carbonara: B. Croce, în: *Les grands courants de la pensée mondiale contemporaine. Portraits*, Vol. I, sous la direction de M. Sciacca, Fischbacher & Morzorati, Paris, 1964, pp 389 - 392. Alte studii, îndeosebi cele în românește, vor fi semnalate pe parcursul analizei concepției lui Croce.

221 E. Pașu, Benedetto Croce, în: *Istoria filosofiei moderne*, vol. IV, Societatea Română de Filosofie, București, 1939, p. 307.

este aceea a unei dezvoltări ulterioare (a unei depășiri) datorită căreia marxismul să fi devenit un moment al unei concepții mai elaborate... Pentru a folosi o metaforă luată din limbajul fizicii, marxismul ar fi operat în mentalitatea lui Croce ca un catalizator, care este necesar spre a obține un nou corp, dar care nu lasă nicio urmă în acest corp”²²².

Cu toate acestea, a remarcat tot Gramsci, „sub forma și limbajul speculativ este posibil să descoperim mai multe elemente marxiste în filosofia lui Croce... așa cum marxismul a fost traducerea hegelianismului într-un limbaj istoricist, tot așa filosofia lui Croce este, într-o foarte mare măsură, o retraducere în limbaj speculativ a istoricismului realist al

222 A. Gramsci, Scrieri alese, p. 158 - 159.

marxismului”²²³.

Întreaga viață și activitate a lui Croce face dovada unei încercări aproape exemplare de punere în evidență a valorii culturii și a personalității. În același timp, el a desfășurat și o prodigioasă activitate ca cetățean și om politic, în special a luat atitudine în revista „La Critica” față de evenimentele cele mai semnificative din istoria și cultura italiană²²⁴.

Croce a fost un militant pentru ideile progresului cultural, un mare filosof, un om de litere, un critic și un istoric. „Temele de reflecție filosofică sunt la el în mod constant unite cu o mulțime de alte interese

223 Ibidem, p. 159.

224 În 1925, Croce a editat „Manifestul intelectualilor antifasciști”, în care numea fascismul, un „amestec de apeluri la autoritate și demagogie”. În acest context s-a născut în spiritul său ideea unei regenerări și unificări ideale a Europei din punct de vedere cultural și moral, pe care ar trebui să și-o asume liberalismul (C. Carbonar a, Op. cit., p. 369).

spirituale, ceea ce dă întregului studiu un caracter extrem de problematic și complex... Benedetto Croce pleacă de la Hegel, dar, cum recunoaște el însuși, el nu este un hegelian... el construiește, ca Hegel, o *filosofie a spiritului*, dar fără să pună o *filosofie a naturii* înaintea acesteia”²²⁵.

Deși idealistă, concepția lui Croce nu se poate reduce la schema hegelianismului, întrucât lasă la o parte ideea devenirii spiritului, ideea istoricității și în genere metafizica panlogistă a lui Hegel. Ceea ce s-a numit „dialectica distinctelor” se clădește pe o altă experiență culturală, anume pe aceea a creației artistice și literare. De aceea s-a și remarcat că „metoda unitate-distincție are o mare importanță în istoria

225 C. Carbonar a, Benedetto Croce, în: Les grands courants de la pensée mondiale contemporaine. Portraits. Premier Volume, Fischbacher et Marzorati, Paris, 1964, p. 374.

culturii, și într-un mod particular, în ceea ce privește critica, căci ea oferă gândirii un instrument valabil pentru gândirea care operează discernerea diferitelor sfere ale realului în scopul de a evita neînțelegerile și confuziile primejdioase”²²⁶.

Neîncrederea în măreția spiritului uman nu îi era proprie lui Croce. Dimpotrivă, deși de pe poziții idealiste și negând materialismul (el tindea să reducă întreaga realitate la o creație a spiritului), Croce nu se întorcea de la Hegel la Hume, și nici nu se orienta spre o filosofie demobilizatoare.

b. În interpretarea lui B. Croce, dialectica devine o „dialectică a distinctelor”²²⁷. B. Croce – preciza M.

226• Ibidem, p. 381.

227P e terenul acestei „dialectici a distinctelor” trebuie înțeleasă și relația lui Croce cu marxismul.

Florian - este poate „cel mai de seamă neohegelian al vremii noastre... Dorind a despărți ceea ce este viu, de ceea ce este mort în filosofia lui Hegel, Croce prefăce de la temelie dialectica hegeliană, la care nu renunță, considerând-o metoda specific filosofică”²²⁸.

În sistemul lui Croce, dialectica este elaborată tot pe terenul spiritualismului, dar în opoziție cu viziunea ontologistă despre spirit a lui Hegel.

Pentru a înțelege mai bine natura dialecticii croceene, nu avem decât să facem câteva referiri la ideile directoare ale celebrei sale tetralogii, intitulată oarecum

228 M. Florian, *Dialectica. Sistem și metodă de la Platon la Lenin*, Casa Școalelor, București, 1947, p. 70. Autorul are în vedere lucrarea lui Croce: *Cib che e vivo e cid ehe e morto nella filosofia di Hegel* - Ceea ce este viu și ceea ce este mort în filosofia lui Hegel (1906), care a avut un mare răsunet în interpretarea lui Hegel, într-o perioadă în care se desfășura o amplă mișcare neohegeliană, iar Windelband anunța, de pe poziții neokantiane, „renașterea hegelianismului” ca fenomen necesar în evoluția conștiinței culturale moderne.

programatic *Filosofia spiritului*, care își află temeliile în *Estetica*. Aci Croce arată că unica realitate este spiritul, că natura nu poate fi o „ipostază a Ideii”, așa cum crede Hegel.

Formele spiritului, după Croce, nu sunt succesive, ci simultane, nu sunt opuse, ci distincte.

În aceasta constă deosebirea fundamentală între dialectica și istorismul hegelian și teoria „spiritului” a lui Croce. Formele spiritului nu sunt pentru Croce angrenate într-o devenire, nu decurg una din alta, ci coexistă. Aici iese la lumină și unul dintre marile neajunsuri ale teoriei lui Croce: el nu ia în considerare geneza istorică concretă a formelor spiritului, ci le privește ca date în contextul unui complex

cultural, unde, ca atare, ele sunt, într-adevăr, coexistente.

De fapt, Croce puna în felul acesta problema formelor fundamentale ale culturii, inclusiv a unității lor sistematice. Căci pentru Croce cultura apare mai mult ca un dat, ca un ansamblu structural, bine încheiat, dar scapă devenirii, transformării.

În felul acesta, Croce rămâne prizonierul autonomismului cultural, nu ajunge la înțelegerea dialecticii profunde a surselor creației culturale umane, a genezei istorice concrete a formelor fundamentale ale acesteia. Pentru el, cultura este *sistemul culturii*, nu istoria ei, prezentând astfel o încremenire în forme definitiv structurate.

Evident, alunecarea spre idealism este, în aceste condiții, inevitabilă. Trebuie

remarcat însă că idealismul crocean nu se aseamănă cu cel speculativ hegelian, ci are mai mult o formă esteticolingvistică, a cărei esență însă va putea fi înțeleasă numai în urma cunoașterii teoriei croceene a intuiției.

e. Dintre neohegelieni, Croce este gânditorul care a analizat pe larg fenomenul expresiei. „Prin expresie el înțelegea nu numai expresiile lingvistice, ci și expresiile nelingvistice (obiectivarea expresiilor în artă, de exemplu). Conceptul de «expresie» cuprinde astfel toate posibilitățile omului... Cu această distincție, Croce urmărea demonstrarea caracterului neintelectiv al intuiției și identitatea dintre intuiție și expresie”²²⁹.

229 Al. Boboc, Probleme filosofice ale limbajului, In culegerea: Limbaj, logică, filosofie, Editura științifică, București, 1968, p. 246.

Doctrina lui Croce despre intuiție „urmărește două țeluri: ea trebuie, mai întâi, să dovedească *primordialitatea* intuiției în raport cu intelectul, posibilitatea intuiției «pure» sau «expresiei pure»... Ea trebuie, în al doilea rând, să dovedească că, în timp ce cunoașterea intuitivă poate să existe independent de cea intelectuală, aceasta din urmă, dimpotrivă, în niciun fel nu poate să existe și să se realizeze fără cea intuitivă”²³⁰.

Teoria lui Croce a reprezentat un nou tip al teoriei intuiției: cunoașterea intuitivă avea neapărat o funcție neintelectuală; Croce nu a opus însă intuiția și intelectul, așa cum a făcut Bergson. „Intuiția este privită la Croce nu ca *antipod* al noțiunii, ci

2301 I. V. F. Asmănuș, Problema intuitivă în filozofia și matematică, Soțekghiz, Moskva, 1964, p. 140.

ca o condiție a realizării ei în spirit, ca una dintre formele de legătură între diverse trepte ale spiritului”²³¹.

De fapt, „teoria artei ca intuiție și expresie, ca activitate organizatoare a impresiilor pasive, cu un cuvânt ca *formă* relua o veche idee și chiar propria formulă a lui Fr. De Sanctis, după cum intuiția considerată ca o treaptă anterioară cunoștinței conceptuale, în procesul teoretic al spiritului, relua unul dintre motivele filosofiei lui Vico”²³². În acest context, Croce consideră că arta și știința sunt, în același timp, diverse și unite; ele coincid prin latura estetică. Ceea ce vrea să stabilească Croce, este „unitatea realității spirituale, combinând punctele de vedere și metodele

²³¹ Ibidem, p. 153.

²³² T. Via n.u, Filosoie și poezie, Casa Școalelor, București, 1943, p. 206.

tuturor domeniilor în care mintea sa s-a aplecat”²³³.

„Filosofia – scria Croce – este o unitate? iar atunci când este vorba de estetică, de logică sau de etică, este vorba întotdeauna de întreaga filosofie, chiar dacă, din motive didactice, punem în lumină o singură latură a acestei legături indisolubile”²³⁴. Căci „numai un concept mai exact al activității estetice poate să ducă la corectarea altor concepte filosofice și la soluționarea unor probleme care pe altă cale pare aproape de nerealizat”²³⁵.

„Cunoașterea – scrie Croce – are două forme: este sau cunoaștere *intuitivă*, sau cunoaștere *logică*; cunoașterea prin

233 Ibidem, p. 214.

234 B. Croce, *Estetica privită ca știință a expresiei și lingvistică generală*, Editura Univers, București, 1970, p. 65 - 66.

235 Ibidem, p. 66.

imaginație, sau prin *intelect*; cunoașterea *individualului*, sau cunoașterea *universalului*; a lucrurilor considerate fiecare în parte sau cunoașterea *relațiilor* lor? ea este, în sfârșit, sau producătoare de imagini, sau producătoare de concepte”²³⁶.

„Orice intuiție adevărată sau reprezentare este expresie. Ceea ce nu se obiectivează într-o expresie nu e intuiție sau reprezentare, ci senzație și natură. Spiritul nu intuiește decât făcând, formând, exprimând. Cine separă intuiția de expresie nu reușește niciodată să le lege între ele”²³⁷. Croce precizează că „activitatea intuitivă *intuiește în măsura în care exprimă*”. Căci a exprima nu are sensul obișnuit al cuvântului, adică nu se restrânge la

236 Ibidem, p. 75.

237 Ibidem, p. 81 - 82.

expresiile verbale.

De fapt, „există și expresii nonverbale, ca liniile, culorile, toate acestea trebuind incluse în conceptul de expresie, care cuprinde astfel orice fel de manifestări ale omului, orator, muzician, pictor sau orice altceva”²³⁸.

Picturală sau verbală, muzicală sau oricum ar fi descrisă sau denumită, *expresia* nu poate lipsi intuiției de care este propriu-zis indisolubilă. „În definitiv – precizează Croce – fiecare dintre noi este puțin pictor, sculptor, muzician, poet, prozator? dar cât de puțin în raport cu cei care sunt numiți astfel tocmai pentru gradul ridicat în care posedă dispozițiile și energiile cele mai comune ale energiei umane”²³⁹.

238 Ibidem, p. 82.

239 Ibidem, p. 84.

În urma unor largi exemplificări (cu incursiuni în istoria picturii și a muzicii), Croce declară *identitatea dintre intuiție și expresie*: „a intui înseamnă a exprima și *nimic altceva* (nimic mai mult dar și nimic mai puțin) decât a exprima”²⁴⁰.

Identitatea dintre intuiție și activitatea de expresie este însoțită în argumentarea lui Croce de „identitatea dintre artă și cunoașterea intuitivă”. Croce precizează însă că „intuiția artistică este o specie particulară care se deosebește printr-un ceva în *plus* față de intuiție în general... Prin ce se deosebește, în ce constă acest plus, nimeni nu a știut niciodată să stabilească”²⁴¹.

Un corolar al concepției despre

240 Ibidem, p. 85.

241 Ibidem, p. 86.

expresie ca activitate esteind vizibilitatea operei de artă. „Orice expresie este o expresie unică. Activitatea estetică este fuziunea impresiilor dintr-un tot organic. Tocmai acest lucru au vrut să-l precizeze toți cei care au spus că opera de artă trebuie să aibă *unitate*, sau, ceea ce este același lucru, unitatea în *varietate*. Expresia este o sinteză a variantului sau multiplului, în unul”²⁴².

Croce susține totodată *legătura indisolubilă dintre cunoașterea „intelectivă” și cea „intuitivă” respectiv între și soie*.

Raportul dintre *cunoașterea intuitivă sau expresie și cunoașterea intelectuală sau concept* se manifestă și ca raport între artă și știință, între poezie și proză.

Croce precizează însă că în afară de

²⁴²² " Ibidem, p. 93.

intuiție și concept nu mai există alte forme de cunoaștere. „Ceea ce rămâne precis în urma acestor explicații este că două sunt formele pure sau fundamentale ale cunoașterii: intuiția și conceptul, arta și știința și filosofia, topind în ele istoria, care este ca o rezultată a intuiției pusă în contact cu conceptul”²⁴³.

d. Forma intuitivă și forma intelectuală epuizează „întregul domeniu teoretic al spiritului”. În afară de acesta însă, mai există domeniul practic al spiritului. „Prin forma teoretică, omul înțelege lucrurile, prin practică le modifică; printr-una își însușește universul, prin cealaltă îl creează. Dar prima formă este baza celei de-a doua; între cele două se repetă și mai în mare raportul de *două trepte*, pe care l-am găsit

2432 8 Ibidem, p. 104.

deja între activitatea estetică și cea logică”²⁴⁴.

Practicul urmează și nu precede teoreticul. Dubla treaptă, estetică și logică, a activității teoretice își găsește o analogie în cele două forme ale activității practice: „prima treaptă practică este activitatea pur *utilă* sau *economică*; cea de-a doua, activitatea morală. Economia este ca estetica vieții practice; morala este ca logica ei”²⁴⁵.

Croce ajunge astfel să definească „sistemul spiritului”.

El precizează: „*spiritul* este conceput deci ca parcurgând *patru momente sau trepte*, dispuse astfel încât activitatea teoretică să fie față de practică, așa cum

244 Ibidem, p. 120.

245 Ibidem, p. 126.

prima treaptă teoretică este față de cea de-a doua teoretică, iar prima practică față de cea de-a doua practică. Cele patru momente se implică regresiv prin caracterul lor concret”²⁴⁶.

Croce construiește astfel, pe urmele lui Hegel, o „filosofie a spiritului”. El pornește de la estetică și construiește întregul edificiu: „«Sistemul» există în *Estetică* în măsura în care orice concept este element al unei structuri și nu există decât în raport cu ea; în ciuda polemicii sale contra sistemelor, Croce construiește un «sistem», care și-a adâncit adevărul printr-o continuă autocorectare, dar a cuprins de la început esența gândirii pe care o reprezintă”²⁴⁷.

Totodată, Croce a fost preocupat de

246 Ibidem, p. 132.

247 N. Façon, Benedetto Croce, în: B. Croce, *Estetica*, p. 15 - 16.

explicitarea raporturilor dintre filosofie și poezie și de definirea categoriei frumosului.

Croce analizează amănunțit expresia literară și expresia poetică. Cu acest prilej, dezvoltă considerațiile sale despre „poezia pură”²⁴⁸, ocupându-se apoi de *frumusețe*, considerată ca o „categorie unică a judecății estetice”. „Categoria frumosului este așadar unică și indivizibilă, cu toate că manifestările ei particulare sunt infinite și cu toate că ele se pot grupa în clase, cu totul empirice”²⁴⁹.

Se ajunge astfel la celebra teorie a artei ca intuiție lirică, care „a fost estetica dominată la răspântie de veacuri, și vreme de încă douăzeci și cinci de ani după aceea”²⁵⁰. În fond, filosofia lui Croce

248 B. Croce, *Poezia*, Editura Univers, București, 1972. p. 70 - 74.

249 2 Ibidem, p. 123.

250 K. E. Gilbert, H. Kuh n, *Istoria esteticii*, Editura Meridiane,

„înseamnă o prețioasă încercare de a elibera individualul, de a pune în lumină rolul și valoarea lui în viața spiritului. În estetică, această încercare devenea, între altele, atacul împotriva tuturor acelor categorii artistice abstracte, pe care le stabileau retorica și poetica mai veche”²⁵¹.

e. Prin noua viziune asupra dialecticii, prin ceea ce s-a numit „reforma dialecticii”, Croce se integrează desigur, în mișcarea hegeliană contemporană, procedând la o restructurare a spiritualismului tradițional.

Ceea ce s-a numit idealismul lui Croce este, într-adevăr, o variantă a idealismului obiectiv, dar eliberată de încărcătura substanțialistă, metafizică a spiritualismului hegelian; spiritul însuși apare nu într-un

București, 1972, p. 469.

251 T. V i a n u, „Filosofie și poezie”, p. 128, 217.

proces de devenire, ci ca un sistem de forme date, ca un ansamblu perfect încheiat. Întrucât forma fundamentală de structurare a spiritului este cea estetică, iar estetica, după Croce, este totuna cu lingvistica generală, am putea să considerăm, într-un anumit fel, idealismul crocean ca estético-lingvistic. Aceasta l-ar deosebi și de idealismul metafizic tradițional, și de idealismul semantic de tip neopozitivist.

Prin teoria sa asupra intuiției, și prin întregul ansamblu sistematic centrat în jurul *Esteticii*, Croce a trasat însă o direcție proprie de gândire în filosofia veacului.

Mai mult, el a creat o întreagă mișcare filosofico-culturală, care s-a numit croceanism. În raport cu mișcarea

intuiționistă contemporană, teoria intuiționistă a lui Croce se particularizează prin evitarea iraționalismului, prin păstrarea tradițiilor oarecum clasice, intelectualiste.

Așa cum am văzut, intuiția, după Croce, nu se află la antipodul intelectului, ci este numai condiția, premisa acestuia. În plus, identificarea intuiției cu activitatea de expresie ocolește dificultățile conceperii intuiției ca un act pur personal, individual.

Pe scurt, Croce se deosebește radical de Bergson, pentru care intuiția este un act strict personal, individual, inexprimabil și necomunicabil.

Bergson se manifestă ca un antiintelectualist, făcând o apropiere între instinct și inteligență. Pentru el „intuiția

este un mijloc *direct, imediat* de cunoaștere... nu se constituie din momente succesive ale spiritului... ci este un *act unic*, indivizibil și indecompozabil... Intuiția nu este o operație comunicabilă cu ajutorul limbajului, ci un act *personal și inexprimabil, inefabil* și deci incomunicabil”²⁵²²⁵³.

La Croce, intuiția este, într-adevăr, activitatea fundamentală a spiritului, dar ea nu produce o închidere a acesteia în formele personale, nu interzice accesul la comunicare, ci, din contră, îl deschide către universul multicolor al valorilor și culturii.

Dacă se poate aplica teoriei croceene eticheta de intuiționism, ea trebuie să aibă

2525 5 N. Bagdasar, Teoria cunoștinței, Casa Școalelor, București. 1944, p.

466.

253A nul XVI, nr. 7, 1974, p. 57. Menționăm că acest articol a stat și la baza

în vedere faptul că, pentru ilustrul gânditor, intuiția nu este unica activitate spirituală, ci numai activitatea fundamentală. Datorită rămânerii în planul unui anumit autonomista al culturii și, mai ales, datorită reducerii dialecticii la „dialectica distinctelor”, concepției lui Croce îi este propriu un anumit contemplativism, care îi refuză accesul la înțelegerea dialecticii gândirii și acțiunii²⁵⁴.

Pentru dezbaterile contemporane în teoria cunoașterii și în estetică, croceanismul rămâne însă o direcție care îndeamnă la noi reflecții constructive, și, în ciuda aporiilor de nedepășit pe care le angajează idealismul său, reprezintă una dintre cuceririle teoretice remarcabile ale veacului nostru.

254e laborării de mai sus.

4. NEOHEGELIANISMUL GERMAN

a. Apariția neohegelianismului în Germania a fost pregătită de unele tendințe ale Școlii de la Baden spre „renașterea hegelianismului”, cum spunea Windelband, ca o completare necesară a neokantianismului. S-au adăugat la aceasta cercetările școlii lui Dilthey, care au studiat temeinic opera de tinerețe a lui Hegel. Încă în anii de apogeu ai neohegelianismului – Congresul I (Halle, 1930) și Congresul II (Berlin, 1931) – Glöckner (cunoscutul editor al operei lui Hegel) spunea că „Hegel al timpurilor noastre este iraționalist, și aceasta a descoperit-o Dilthey”²⁵⁵.

255 H. Glöckner, Nach Hundert Jahre, „Kant-Studien”, Bd. XXVI, Heft 3 - 4, 1931, p. 138. Mult mai târziu (1958), Glöckner întregeste această idee: Hegel „începe să fie mai bine înțeles decât puțină acum și aceasta, înainte de toate, pe baza cunoașterii tot mai aprofundate a operei tinereții sale” {Die europäische Philosophie von den Anfängen bis zur Gegenwart, 3. Aufl., Philipp Reclam Jun. Stuttgart, 1968, p. 1114}.

Dintre principalii reprezentanți ai acestei orientări amintim pe: G. Lasson (1862 - 1932), cunoscut prin editarea și comentarea operelor lui Hegel? R. Kroner (n. 1884); H. Glöckner (1896 - 1979); Th. Litt (1880 - 1962); Th. Haering (1884 - 1962); reprezentanții „dialecticiei tragice”: A. Liebert; (1878 - 1946); J. Cohn (1869 - 1946)? S. Mark (1889 - 1957).

Niciunul dintre filosofi amintiți nu a elaborat ca atare un sistem propriu, ci și-a definit teoria pe baza unei anumite interpretări a operei lui Hegel.

Momentele principale în interpretarea

Este de reținut că, datorită alunecării interpretării lui Hegel pe o linie retrogradă, chiar reacționară, al IV-lea Congres Internațional Hegel s-a ținut abia în 1958!, la Frankfurt pe Main. Menționăm că, după Beyer (Op. cit., p. 301), Congresul din 1958 este socotit al II-lea deși avuseseră loc Congreșele I - III (1930 - 33). Deși în perioada amintită interpretarea era dominată de iraționalism, au apărut și monografii echilibrate, ca: Th. Haering: Hegel (2 vol., 1929, 1938), sau care leagă opera marelui filosof de progresul valorilor umaniste: N. Hartmann: Hegel (1929); H. Marcuse: Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit (1932).

lui Hegel sunt, de aceea, și cele ce definesc fizionomia neohegelianismului german: 1) interpretarea lui Hegel în spiritul transcendentalismului, prin apropierea de antinomică lui Kant: lucrarea lui Kroner *Von Kant bis Hegel* (1921 - 24); 2) interpretarea lui Hegel în spiritul „filosofiei vieții”, prin prisma tezei: „adevăratul Hegel” este „tânărul Hegel”: lucrarea lui Glöckner, *Hegel* (1929,1940); G. Lasson; 3) înlocuirea dialecticii panlogismului cu „pantragismul” (Glöckner); 4) transformarea dialecticii în mijloc de împăcare a contradicțiilor (H. Glöckner, S. Mark); 5) reducerea dialecticii la antinomiile kantiene: „dialectica tragică” (A. Liebert) și „dialectica bipolară” (J. Cohn).

b. Un rol important în neohegelianismul

german l-a avut *Richard Kroner*, cunoscut istoric al filosofiei, îndeosebi al filosofiei germane, filosof al religiei și al culturii în genere. *Lucrările*²⁵⁶ sale, îndeosebi *De la Kant la Hegel*, se axează pe o supralicitare a motivului religios și irațional din construcția hegeliană în direcția înlocuirii panlogismului cu o „filosofie a vieții” *sui generis*.

„Gândirea în sine, întrucât e dialectică, speculativă e irațională în ea însăși; ea este supraintelectuală pentru că este vie, este

256 Lucrări principale: Viziunea despre lume a lui Kant (Kants Weltanschauung (1914); De la Kant la Hegel (Von Kant bis Hegel, 2 vol. 1921, 1924, ed. 2a 1961); Autoînfrățirea spiritului (Die Selbstverwirklichung des Geistes, 1928); Fundamente cultural-filosofice ale politicii (Kulturphilosophische Grundlegung der Politik, 1931); Primordialitatea credinței (Primacy of Faith: Gifford Lectures, 1939 - 1940); Cultură și credință (Culture and Faith, 1951); Speculația în filosofia precreștină (Speculation in Pre-Christian Philosophy, 1956); Conștiința de sine (Selbstbesinnung, 1958); Speculație și revelație în epoca filosofiei moderne (Speculation and Revelation in Modern Philosophie, 1961).

Asupra lui Kroner: S. Mark, Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart (I, 1929); W. Flach, R. Kroner und der Weg von Kant bis Hegel (în „Zeitschrift für philosophische Forschung”, Bd. XII, 1958).

viața care se gândește pe sine”²⁵⁷. Ca urmare, Hegel a fost „cel mai mare iraționalist pe care l-a cunoscut istoria filosofiei... El este iraționalist întrucât e dialectician, întrucât dialectica este iraționalismul constituit în mod rațional și transformat în metodă”²⁵⁸. Hegel a făcut „încercarea de a înțelege speculativ totalitatea conținutului conștiinței, de a pune în *Eu* totalitatea absolută a realității... Problema cunoașterii se adâncește și se lărgeste la el până la problema trăirii”; semnificația *Fenomenologiei spiritului* constă în transformarea „transcendental-filosoficului” în „trăire”, cea ce transformă gândirea în „gândire rațional-irațională”²⁵⁹.

257 R. Kroner, *Von Kant bis Hegel*, Bd. II, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1924, p. 282.

258 Ibidem, p. 272.

259 Ibidem, p. 374, 378, 272.

Așa cum preciza Kroner însuși, „depășirea” lui Hegel nu se putea înfăptui pe deplin fără păstrarea „motivului transcendental sau filosofico-reflexiv”²⁶⁰; aceasta ridică problema a ceea ce Hegel însuși numea „întoarcerea” filosofiei germane la problematica gnoseologică kantiană.

Mult mai târziu, după o construcție pe baze kantiene în filosofia culturii (lucrarea din 1928), Kroner vorbea de un „monism filosofic”, rezultat din sinteza hegelianismului cu etica lui Kant, dar în direcția tragismului kierkegaardian²⁶¹.

260 Ibidem, p. 433.

261 R. Kroner, Hegel heute, In „Hegel-Studien”, Bd. 1, Bouvier, Bonn, 1961,

p. 149, 152. În acest articol, din perioada renașterii interesul pentru Hegel, Kroner privea cu o anumită rezervă valoarea „spiritului absolut”, vorbind de „agonia lui” (Ibidem, p. 141), fonnullnd rezerve chiar față de lucrările lui timpurii, orientate spre o construcție rațională, kantiană chiar. v

Construcția teoretică cea mai marcantă a lui Kroner se leagă însă de o *Prolegomena la filosofia culturii*, în care, așa cum s-a precizat, se vede și „unitatea sa cu hegelianismul și îndepărtarea de el”, prin elaborarea „conceptului de sens critic al filosofiei culturii”²⁶². Kroner însuși mărturisea că va încerca, în primul rând, să arate „că toate domeniile particulare ale culturii pot să fie delimitate și unite laolaltă, adică filosofic conceptualizate, înăuntrul unui întreg sistematic” și prin metoda „constructivă”, așa cum „pentru prima oară au aplicat-o idealistii germani”²⁶³.

Cultura – considera Kroner în spiritul tradițiilor kantiene – este un fenomen

262 S. Mark, *Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart*, I, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1929, p. 64.

263 R. Kroner, *Die Selbstverwirklichung des Geistes. Prolegomena zur Kulturphilosophie*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1928, p. III.

specific uman; „animalele nu au cultură”, ci numai omul, care își poate pune scopul acțiunilor sale, își poate propune „să se cultive” și să se împlinească „într-o conexiune de acțiuni și opere, care nu aparține conexiunii naturii”, ci este în afară de ea²⁶⁴²⁶⁵. „Filosofia kantiană a făcut pentru prima oară acea tăietură radicală între natură și om”; în om, considerat „nu numai ca animal inteligent, ci ca cel care creează știința și statul, arta și religia”, în om ca „subiect al activității culturale” își revelează existența, „o cu totul nouă latură” 11.

Conceptul de cultură vizează „nu numai o realitate, ceva ce este undeva sau se petrece, ci sensul realității. Cultura nu este

264 Ibidem, p. 1.

265 Ibidem, p. 2..

ceva dat, o existență concretă, fenomenală ca natura, ci este ceva pe care oamenii numai ca dăunători și înțelegători de sens îl dau la iveală”; conceptul de cultură este „un concept de sens” (*Sirmbegriff*), „activitatea de cultură (*Sinntätigkeit*) este „o activitate cu sens”; întrebarea: „se poate conceptualiza sensul acestei activități?” este „întrebarea fundamentală a filosofiei culturii”, iar „autorefecția (*Selbestbesinnung*) este unica metodă pe care o poate utiliza filosoful, dacă vrea să conceptualizeze cultura”²⁶⁶.

Ca și Rickert (în școala căruia s-a format), Kroner acceptă opoziția între științele naturii și științele culturii și respinge naturalismul din filosofia culturii, precizând însă că „orice cultură este

istorică și astfel ea este totodată istorico-naturală”, întrucât omul (creatorul de cultură) este „și sensibil și cel care instituie sensul”; întrucât în acest din urmă proces rolul principal îl are conștiința, o „*tilosoie a conștiinței*” constituie temeiurile filosofiei culturii”²⁶⁷²⁶⁸. Căci în cultură are loc „autorealizarea (*Selbstrerwirklichung*) conștiinței; ca urmare, formele culturii constituie mediul ființării acesteia” 1. „Cultura se construiește în totalitate în patru trepte, cuprinzând, figurat vorbind, un pedestal sau o pivniță: economia și tehnica; un parter: știința și politica, – un etaj superior: arta și religia, un acoperiș: istoria (adică scrierea istoriei) și filosofia”²⁶⁹.

267 Ibidem, p. 9, 18.

268 Ibidem, p. 08; 113 - 124.

269 Ibidem, p. 113.

Mișcarea totală a acestora se conștientizează în filosofie²⁷⁰, fără ca să se încheie „autorealizarea spiritului”, ca la Hegel. „Sistemul rămâne deschis, întrucât activitatea umană creatoare (de „autorealizare”) este inepuizabilă.

Ca și neokantienii, Kroner păstrează aci încrederea în puterea și măreția spiritului și, implicit, a omului, idee la care va renunța în anii de după război, când va postula crezuri pesimiste: în secolul XX – scria el în 1961 – s-a ivit „miezul nopții”; nici rezultatele cercetării, nici „minunile tehnicii” nu pot să ascundă faptul că „spiritul absolut” este bolnav, dacă nu „a început chiar agonia lui”, – vremea lui Hegel a trecut pentru totdeauna²⁷¹²⁷².

270 Ibidem, p. 224 - 225.

271 R. Kroner, Hegel heute, „Hegel-Studien”, I, p. 141, 152.

272 Lucrări principale: Istorie și viață (Geschichte und Lebent 1918,

e. O înnoire a bazelor metodologice ale „științelor spiritului și ale filosofiei culturii ca atare a încercat *Theodor Litt* 8.

În perspectiva fenomenologiei și a dialecticii, el a căutat să definească unilateralitatea abordării normativiste și a celei psihologice. Pentru el „metafizica științelor spiritului este o metafizică a științei critic-dialectică. Ea se întâlnește în multiple feluri cu psihologia critică a

ed. 3® 1930); Individ și comunitate (Individuum und Gemeinschaft, 1919, ed. 3« 1920); Cunoaștere și viață (Erkenntnis und Leben, 1923); Introducere în filosofie (Einleitung in die Philosophie, 1933, ed. 2® 1949); Conștiința istorică protestantă (Protestantische Geschichtsbewusstsein, 1938); Universalul în cunoașterea din științele spiritului (Das Allgemeine in der geisteswissenschaftlichen Erkenntnis, 1949, ed. 2® 1959); Gîndire și existență (Denken und Sein, 1948); Cunoașterea de sine a omului (Die Selbsterkenntnis des Menschen, 1938, ed. 2® 1943); Omul și lumea. Liniamentele unei filosofii a spiritului (Mensch und

Weit. Grundlinien einer Philosophie des Geistes, 1948); Știința naturii și formarea omului (Naturwissenschaft und Menschenbildung, 1952, ed. 2» 1959); Hegel. Încercare de renaștere critică [Hegel. Versuch einer kritischen Erneuerung, 1953]; Știința și educarea omului (Wissenschaft und menschliche Bildung, 1957). Asupra lui Litt: A. Rebe, Th. Litt (1950), P. Vogel, Th. Litt (1955); Erkenntnis und Verantwortung. Festschrift für Th. Litt (1960); In memoriam Th. Litt (in „Alma mater", 15, 1963).

gândirii și dezvoltă ideea unui sens dialectic imanent”²⁷³.

În principal, pornind de la Hegel, Litt aplică metoda diltheyană a „comprehensiunii” (*das Verstehen*) în etică, sociologie și filosofia culturii.

Relația dintre „individ și comunitate” este pentru el fundamentală. Întrucât „eul” nu este închis, ci „perspectiva eului se relativizează ea însăși”, avem totdeauna în fapt „laolaltă cu eul și realitatea cuprinzătoare a societății: așa cum privim lumea socială în eu, privim și eul în lumea socială”; nu fără dreptate s-a considerat societatea ca „moașa spiritului”²⁷⁴. Căci numai „pe fondul unei interacțiuni

273 S. Mark, Op. cit., p. 77.

274 Th. Litt, Individuum und Gemeinschaft. Grundlegung der Kulturphilosophie, 2. Aufl., B. G. Teubner, Leipzig - Berlin, 1924, p. 57, 84.

„subiectul” stăpânește „acele reale relații cu întregul” despre care poate să-și făurească o înțelegere²⁷⁵...

d.Hr. Glöckner²⁷⁶, cunoscutul autor al ediției jubiliare (1927 urm.) a operei lui Hegel, ne prezintă un Hegel „pantr exist”,

275 Ibidem, p. 264. Pe aceste baze, Litt preciza că „actul hotărârii individuale” este condiționat de „o situație”; căci pentru a lua o „hotărâre”, trebuie întrunite două momente: „eul” sau „subiectul hotărârii” și „situația” care „îl cheamă la hotărâre” (Hegel. Versuch einer kritischen Erneuerung, Heidelberg, 1953, p. 299).

276 Lucrări principale: Hegel (vol. I, 1929; vol. II, 1940; ed. 3»

1954, 1958, ed. 4» 1964, 1968); Aventura spiritului (Das Abendteuer des Geistes, 1938, cd. 3a 1947); Schiller ca filosof (Schiller als Philosoph, 1942); Schelling (1952); Hegel-Lexikon (4 vol. ed. 2a 1957); Filosofia europeană (Die europäische Philosophie, 1958, ed 2a 1961); Obiectualitate și libertate (Gegenständlichkeit und Freiheit: vol. I - Fundamentalphilosophie, 1963; vol. II - Philosophische Anthropologie, 1964); Contribuții la înțelegerea și la critica lui Hegel, ca și la reforma lumii sale spirituale (Beiträge zum Verständnis und zur Kritik Hegels sowie zur Umgestaltung seiner Geisteswelt, 1964).

Menționăm că la H. Bouvier Verlag au apărut: Hermann Glöckner, Gesammelte Schriften: Bd. I: Gegenständlichkeit und Freiheit. Metaphysische

Meditationen zur Fundamentalphilosophie (1963); Bd. 2: Gegenständlichkeit und Freiheit. Metaphysische Meditationen zur philosophischen Anthropologie (1966); Bd. 3: Ästhetische Sphäre (1966); Bd. 4: Kulturphilosophische Perspektiven (1968); Fêdelberger Bilderbuch, Erinnerungen (1969); Einführung in das Philosophieren (1974).

Asupra lui Glöckner: M. Florian, Dialectica, p. 94 - 97; Rationalität-Phänomenalität-Individualität. Festschrift für Hermann und Maria Glöckner, hrsg. von W. Ritzel, Bouvier, Bonn, 1966, 400. p.

întrucât, consideră el, teoria contradicției nu s-ar afla „printre clementele de viitor ale filosofiei hegeliene”²⁷⁷.

Esența filosofiei hegeliene, consideră Glöckner, nu constă în dialectică, ci în unirea „judecății raționale” cu ceea ce dobândim intuitiv. Trebuie să deosebim „așa-numita dialectică în sens îngust” și „dialectica în semnificația ei iraționalistă”²⁷⁸. Doar al doilea sens al dialecticii este cel veritabil, întrucât prin el se atinge acel moment filosofic în care noțiunea „posedă” însăși esența, însuși obiectul²⁷⁹. Acest „moment” nu poate fi atins cu ajutorul „formalismelor logico-

277 H. Glöckner, Hegel, Bd. I, Fr. Frommanns Verlag, Stuttgart, 1929, p. XIII, în Bd. II (2. Aufl. 1958, p. VIII), Glöckner preciza: „esențialul și elementul cu adevărat trainic din filosofia hegeliană nu este panlogismul, ci pantra- gismul”.

278 Ibidem, Bd. I, p. XV.

279 Ibidem, p. XV.

dialectice”, ci numai cu ajutorul unei „tehnici” supralogice, iraționale a „medierii”²⁸⁰. „Distrug metoda lui Hegel – scria el – pentru a înțelege filosofia lui Hegel și încerc să înțeleg filosofia lui Hegel pentru a înțelege lumea”²⁸¹.

Reține atenția preocuparea constantă a lui Glöckner pentru studiul istorico-filosofic în contextul mai larg al istoriei culturii.

Sub influența vădită a ideilor lui Dilthey, în postfața la *Filosofia europeană*, el scria: „unul dintre scopurile istoriei filosofiei desfășurate mai sus a fost și este de a media ideea istorico-filosofică a «conștiinței istorice»”²⁸²²⁸³. Și aceasta după

280 Ibidem, p. XV.

281 Ibidem, p. XXI.

282 H. Glöckner, *Die europäische Philosophie von den Anfängen bis zur Gegenwart*, 3. Aufl., Philipp, Reclam Jun., Stuttgart, 1968, p. 1143.

283 Fl. Glöckner, *Mein Beitrag zur Philosophie*, In: *Gesammelte Schriften*, Bd. IV: *Kulturphilosophische Perspektiven. Studien und Charakteristiken aus der Sphäre der Individualität*, H. Bouvier u. Co.,

o metodă pe care Glöckner o numește „obiectual-meditatoare”, spre deosebire de „metodele «dialectice» sau «teoretico-gnoseologice», pe jumătate naive și pe jumătate raționaliste” 20.

Autorul își precizează încă odată raporturile cu Hegel: după studii îndelungate și după înțelegerea diltheyană a *Fenomenologiei spiritului* pornind de la „așa-numitele Scrieri teologice de tinerețe”, s-a ivit „posibilitatea” construirii unei „metafizici a actuinii tragice”, împlinind „filosofarea” în obiectualitatea raționalirațională”, contrar panlogismului hegelian, pentru care iraționalul e conceput „numai ca antitetic (adică cu ajutorul negației)”²⁸⁴.

Bonn, 1968, p. 682.

284 Ibidem, p. 693, 694. Autorul mărturisea că, după ce mai timpuriu își orientase critica lui Hegel spre formula: „Hegel trebuie circumscris în

Ieșirea din matca panlogismului nu are astfel sensul cufundării în iraționalism, ci numai al luării în atenție a laturilor extraraționale ale ființei umane și înțelegerea complexității creației culturale într-o viziune opusă celei intelectualiste. Ca și la Dilthey, reacția îndreptățită față de mărginirea intelectualistă a „luminilor” și, parțial, a filosofiei clasice, conduce la accente de iraționalism, care nu exclud însă cultul pentru valorile perene ale culturii.

e. Un episod deosebit în istoria școlilor neohegeliene îl constituie „dialectica tragică” a neohegelienilor de proveniență criticistă (A. Liebert, J. Cohn, S. Mark).

„Dialectica – scria Liebert – nu mai filosofic transcendențială”, a ajuns la ideea întregirii lui Hegel cu Goethe, - „Kant și, Goethe sînt astfel cei doi piloni pe care se sprijină filosofarea mea” (Ibidem, p. 697). Pe acest fond, amplele preocupări de estetică au fost subordonate, ca și cele de istoria culturii, analizei „principiului fundamental teoretico-obiectual al «unității rațional-irational» „(Ibidem, p. 722).

valorează pentru noi ca drumul salvării, adică, logic exprimat, al depășirii opuselor”, ci ca „mijlocul de gândire cel mai productiv și cel mai fecund pentru a scoate la lumină complicațiile nemărginite ale vieții, pentru a prinde disonanțele sale tot mai distinct și pentru a evidenția tot mai clar antinomiile ei indestructibile”²⁸⁵.

Menirea dialecticii este de a dezvălui contradicțiile în frământarea vieții. Conceptul de dialectică „nu mai este un mijloc auxiliar al compromisului, ci expresia unei atitudini cu totul tragice, care ne silește neconținut să recunoaștem antinomia originară dintre ceea ce este (*Sein*) și imperativ (*Sollen*). Niciuna dintre cele două lumi nu poate fi jertfită sau

285 A. Liebert, *Geist und Welt der Dialektik*, I. Band: *Grundlegung der Dialektik*, K. Metzer, Berlin, 1929, p. 330.

diminuată din importanța ei”²⁸⁶.

Procesul subiectivizării dialecticii prin revenirea la antinomică kantiană este caracteristic și pentru S. Mark și J. Cohn. „Criticismul – scria S. Mark – neagă dialectica, afirmând dialecticul”, adică „evidența corelației primordiale a conștiinței și a obiectului”.²⁸⁷ Dialectica este și pentru J. Cohn „doctrina formelor filosofiei”, „este raționalizarea iraționalului”, singurul ei domeniu fiind „domeniul gândirii”; forma veritabilă a dialecticii nu-i cea „unipolară” (hegeliană), ci „dialectica bipolară”, a conflictului și a luptelor permanente²⁸⁸.

Cu aceasta, neohegelienii transpun

286 Ibidem, p. 331.

287 S. Mark, Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart, Zweiter Hal- band, Tübingen, Mohr, p. 89, 95.

288 J. Cohn, Die Theorie der Dialektik, Leipzig, 1923, p. 151 - 152; 267 - 316. Analiza acesteia concepții în: M. Florian, Dialectica, p. 76 - 82.

dialectica pe terenul antinomicii kantiene, negând obiectivitatea și importanța contradicției. Deși neohegelienii proveniți din criticism nu au ajuns la iraționalismul lui Kroner sau Glöckner, ei au redus dialectica la dialectica gândirii și au absolutizat momentul opoziției, formulând teza imposibilității rezolvării contradicțiilor. Teoretic teza este viciată de un punct de vedere metafizic, iar practic are consecințe conservatoare, susținând ideea imposibilității rezolvării contradicțiilor sociale și deci a inutilității luptelor pentru progres²⁸⁹.

5. ALTE FORME:

289 vezi: Al. Boboc, Neohegelianismul german, „Revista de filosofie”, Tomul 14, Nr. 9, 1967, p. 1055. Menționăm că stadiul actual al cercetării lui Hegel, cercetare marcată de impactul viziunii subiectiviste a existențialismului, vizează o sferă mai largă de probleme, decât cele ale antropologiei filosofice. Această situație face superfluă aprecierea noastră timpurie (Ibidem, p. 1055 urm.), după care: „ultima fază a neohegelianismului german o constituie interpretarea subiectivistă și iraționalistă a antropologiei filosofice”.

„NEOHEGELIANISMUL EXISTENȚIAL”.

Opera multor cercetători francezi contemporani manifestă, pe urmele lui Dilthey și Haering, un interes deosebit pentru „tânărul Hegel”. Așa cum observă R. Garaudy, la J. Wahl, Kojève și J. Hypolite „situația istorică este transportată istoricește pe planul unei dezbateri asupra interpretării lui Hegel, mai precis asupra importantei transcendenței și istoriei în dialectica hegeliană. Dincolo de Hegel însă, Kierkegaard este chemat pentru a-l contesta pe Marx” 1.

Căci nu mai este vorba de neohegelianism, ci de o „Hegel-Forschung”, care cunoaște multiple deschideri, așa cum o arată „Hegel - Studien” și ampla literatură asupra operei marelui gânditor, literatură din care amintim (pentru spațiul limbii germane): G. L u k à c s, Der junge Hegel (1948); Th. Litt,

Hegel (1953); Th. Adorno, Aspekte der Hegelschen Philosophie (1957); J. v o n der Meulen, Hegel (1958); Werner Marx, Hegels Phänomenologie des Geistes (1967); K. D ü s i n g, Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik (1977).

Jean Wahl (1888 – 1974) susține că „gândirea obiectivă, așa cum se exprimă în sistemul lui Hegel, nu va putea niciodată să atingă decât existența trecută sau existența posibilă, nicidecum însă existența vie, adică subiectivitatea individului, libertatea și anxietatea”²⁹⁰. Wahl pune în evidență teza lui Jaspers despre importanța lui Kierkegaard și a lui Nietzsche: „În ei lumea modernă a căpătat Conștiința eșecului ei” și a descoperit totodată „trăsăturile fundamentale ale situației omului, ale insuficienței istoriei și ale transcendenței pe care o cheamă”²⁹¹.

Opera lui Hegel este văzută prin prisma conceptului de „conștiință nefericită”, ceea ce apropie dialectica hegeliană de teza

290 J. Wahl, *La pensée et l'existence*, Flammarion, Paris, 1951, p. 41.

291 R. Garaudy, *Op. cit.*, p. 114.

„ascuțirii contradicțiilor” a lui Kierkegaard: întrucât sinteza nu-i posibilă, ne aflăm într-o „perpetuă tensiune”, prin care probăm „prezența transcendenței”, care nu poate fi redată în concepte, rămânând acel „necunoscut ce ne domină și care tradițional se cheamă Dumnezeu”²⁹². Căci dialectica lui Hegel „conduce la viziunea unei totalități, ca și dialectica platonice, de altfel”; în ceea ce privește „dialectica pe care noi o întrevădem”, ea „se atașează la o logică a calității” și ne orientează „nu spre o viziune mai bogată a universului, ci spre un contact mai direct cu anumite părți ale universului... Inefabilul la care ajungem ar trebui pus la plural... Absolutul nu e totalitate... el este intensitate sau densitate. E vorba, pentru noi, de un absolut simțit și

292 J. W a h 1, Op. cit., p. 120.

care poate să fie simțit în orice lucru cât de mic”²⁹³.

Jean Wahl dă nu numai o anumită interpretare operei lui Hegel, ci și a altor filosofi.

Semnificativă este, în acest sens, lucrarea: *Experiența metafizică*, care desfășoară o panoramă a filosofiei universale, de la vechii greci la Heidegger și Jaspers, sub următorul generic: „atunci când am dat titlul acestei cărți: *Experiența metafizică*, știam bine că aceasta nu poate să fie nici definită, nici descrisă. Cu atât mai puțin îi puteam cunoaște esența; în fața fiecărui mare filosof noi avem conștiința că el este aruncat în cutare sau cutare experiență; este o experiență pe cadre el o

293 J. Wahl, *Existence humaine et transcendance*, Editions de la Baconnière, Neuchâtel, 1944, p. 11.

trăiește. Experiență unică și alternativă, în sensul că marile sisteme alternează unele cu altele în timp și chiar în același moment. Experiență care tulbură și exaltă profund. Experiență care, odată căile spre ea traversate, se dă și ne dă nouă-înșine”²⁹⁴.

În fond, ceea ce Wahl numește „experiența metafizică” este „ceea ce implicit este în orice gândire”, este „intuiția originară” a lui Bergson²⁹⁵²⁹⁶. În felul acesta, nu „varietatea experienței religioase” (James), a unei aceleiași

294 J. Wahl, *L'expérience métaphysique*, Flammarion, Paris, 1965, p. 233.

295 J. Lacroix, *Panorama de la philosophie française contemporaine*, P.U.F., Paris, 1966, p. 172.

296 Lucrarea principală: *Introduction à la lecture de Hegel* (1947), lucrare axată pe reducerea funcționalității dialecticii la analiza raporturilor stăpîn-sclav. De fapt, specificul tuturor interpretărilor date operei lui Hegel de reprezentanții „neohegelianismului existențial” îl constituie supralicitarea unui anumit moment din dialectica hegeliană. Cauza se află, se pare, în ceea ce spunea J. Wahl: „în multe privințe, Hegel, în particular tînărul Hegel, cel al Scrierilor teologice, l-a devansat pe Kierkegaard. Înainte de a-și construi sistemul, Hegel a fost unul dintre cei mai serioși teoreticieni ai iraționalismului” (*Etudes Kierkegaardienes*, Aubier, Paris, 1938, p. 166).

„experiențe” constituie soluția, ci pluralitatea „experiențelor metafizice”, ca experiențe ale existenței, ale absolutului. Acestui pluralism îi este proprie „interogarea”, ceea ce conduce, ca și la Heidegger, la „Dasein” (existentul uman), fără ca Wahl să accepte „teoria adevărului-experiență” a existențialismului.

„Neohegelianismul existențial” ajunge apoi prin A. Kojève (n. 1902) 9 și J. Hypolite (1907 - 1968) la lucrări remarcabile de exegeză asupra lui Hegel, umbrite însă, din păcate, de o interpretare în matca ontologismului existențialist și, ca urmare, de reducerea dialecticii la structura interogativă a conștiinței.

Afinitățile cu existențialismul au fost recunoscute de însuși Hypolite: „teza pe

care noi o susținem, și care se inspiră din ultima operă a lui Sartre - *Critica rațiunii dialectice* (deoarece, sub o formă minoră, propria noastră reflecție pornind de la *Fenomenologia* hegeliană ne-a condus la poziții foarte apropiate), presupune că istoria (aceea a oamenilor) nu este o istorie naturală... A înțelege istoria înseamnă a reveni la ceea ce o face posibilă; a face în același timp posibilă această înțelegere înseamnă a reveni la realitatea umană, la singura existență care este dialectică”²⁹⁷.

NOTĂ FINALĂ

Mișcarea neohegeliană (ilustrată prin numeroase școli filosofice, a căror înlănțuire constituie o istorie de peste un secol) reprezintă una dintre laturile importante ale

297 J. H y p o t h e s e s , Figures de la pensée philosophique, II, P.U.F., Paris, 1971, p. 988.

filosofiei contemporane. Ea începe cu preluarea tradițiilor interpretării operei lui Hegel de la hegelienii de dreapta și sfârșește în interpretările iraționaliste ale problematicii antropologiei filosofice.

În toată această evoluție distingem câteva particularități: 1) întoarcerea la Hegel are semnificația unei accentuări a iraționalismului? 2) toate școlile neohegeliene constituie concepții eclectice, care la începuturi gravitează spre idealism obiectiv (la Bradley, Bosanquet, Royce, Croce), apoi tot mai mult spre idealismul subiectiv de factură existențialistă (neohegelienii germani și francezi)? 3) cu toată varietatea în interpretarea dialecticii, linia generală de orientare rămâne negarea obiectivității contradicției și progresului

material; 4) majoritatea reprezentanților neohegelianismului se mărginesc la opere de comentare, de interpretare a lui Hegel? face excepție Croce (și sub influența lui, Collingwood), care elaborează un sistem filosofic; 5) sfera preocupărilor se îngustează treptat în neohegelianism: observăm o trecere de la problematica ontologică și gnoseologică (în neohegelianismul englez) la filosofia culturii (Croce, Collingwood) și apoi la filosofia culturii și antropologia filosofică.

Cu toate rezultatele, în genere negative, la care ajung neohegelienii, semnalăm câteva aspecte prin care opera lor atrage atenția: a) ideea că epoca nouă aduce o nouă problematică, ceea ce impune și reevaluarea problematicii clasice a

filosofiei; **b)** ideea că trebuie să subliniem mai mult decât în filosofia clasică rolul individualității concrete și al laturilor ei neraționale; **c)** ideea că filosofia culturii cere elaborarea unei antropologii filosofice; **d)** teza lui Croce despre formele „spiritului” ca moduri de expresie ce se înlanțuie organic, conturând o viziune dialectică asupra unității și diversității culturii spirituale; **e)** teza lui Croce despre unitatea artei cu creația culturală în genere și despre specificul diferitelor genuri de artă; **f)** unele aspecte speciale ce țin de particularitățile fenomenului obiectivării și alienării, de integrarea individului în colectivitate, precum și de raporturile dintre libertatea personalității și condițiile în care ea se împlinește.

Toate aceste elemente, importante pentru elucidarea problematicii filosofice contemporane, apar însă pe terenul idealismului, care le limitează inevitabil semnificațiile lor veritabile.

III

NEOROMANTISMUL „FILOSOFI A VIEȚII”.

Prin neoromantism se înțelege, în acest context, în primul rând, orientarea filosofică a „metafizicii inductive” (Lotze, Rechner, Ed. v. Hartmann, Wundt), iar, în al doilea rând, „filosofia vieții”, orientare idealistă din filosofia germană de la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea, deschisă de Nietzsche și reprezentată mai ales de W. Dilthey, R. Eucken, G. Simmel, O. Spengler, E.

Spranger, H. Keyserling și L. Klages.

De reținut că Spranger și Klages au depășit, într-o anumită măsură, limitele problematice și de concepție ale celebrei *Lebensphilosophie*, care, în perioada primului război mondial (până prin 1920) a fost o „modă filosofică”; avem în vedere contribuțiile lui Spranger în pedagogie și în filosofia culturii (aci se apropie de un punct de vedere parțial neohegelian, parțial structuralist) și caracterologia dezvoltată de Klages ca parte integrantă a psihologiei moderne.

Deși puternic viciată de psihologism (la Dilthey) și de biologism (parțial la Simmel, deplin la Spengler). filosofia vieții” a criticat, pe bună dreptate, limitele intelectualiste ale concepțiilor moderne

despre om și cultură, propunând anumite deschideri în filosofia valorilor și a culturii și în filosofia istoriei și sociologie. Oricât de criticabile ar fi intuiționismul d ltheyan sau formalismul lui Simmel, ei au pus în evidență particularitățile și complexitatea fenomenului culturii, contribuind la elaborarea aparatului conceptual al amintitelor discipline.

În al treilea rând, prin neoromantism înțelegem fuziunea între neospiritualismul francez, al lui Ravaisson, Guyau și Bergson mai ales și „filosof ia vieții”. Prin neoromantism înțelegem, în al patrulea rând, orientarea reprezentată de M. de Unamuno și J. Ortega

Y. Gasset, preocupata de probleme de estetică, antropologie filosofică, filosofia

istoriei, sociologie, orientare în care, în ciuda unor tendințe contradictorii (unele alunecări spre iraționalism) străbate un anumit patos umanist, izvorât din tradițiile clasice ale culturii.

Pornind de la unele lucrări fundamentale de exegeză (O. Fr. Bollnow, H. Heimsoeth), considerăm că în principal „filosofia vieții”, mai ales în măsura în care a constituit o variantă de neoromantism filosofic, este o mișcare specific germană, care a influențat filosofia europeană a timpului pe multiple planuri¹.

În esență, termenul de „filosofia vieții” circula în Germania secolului al XVIII-lea cu o accepție ce privea comportarea subiectului în viață și o anumită reacție față de „filosofia de școală” (ruptă de viață).

Termenul s-a putut dezvolta, pentru a atinge o semnificație precisă „în momentul în care conceptul de viață însuși a fost acceptat în mod ferm în istoria spiritului. Aceasta s-a produs (dacă se consideră această evoluție, tipică pentru Germania, sub unghiul de vedere al gândirii germane) mai ales spre sfârșitul secolului al XVIII-lea, cu generația lui *Sturm und Drang*, la tânărul Herder, Goethe și la tânărul Jacobi”²⁹⁸²⁹⁹. Este momentul în care „critica civilizației” devine laitmotivul filosofării.

Termenul *Lebensphilosophie* apare

298 De fapt, considerarea lui Bergson ca o anexă a „filosofiei vieții” aparține mai mult interpreților germani. Istoricii francezi ai filosofiei îl studiază pe Bergson în cadrul spiritualismului (v. É. B r é h i e r, Histoire de la philosophie. Tome II, fasc. 4, 5e édition P.U.F., Paris, 1968, p. 889 - 898). În ceea ce privește concepțiile lui Unamuno și Gasset, ele s-ar situa oarecum între „filosofia vieții” și existențialism, legate fiind însă de tradițiile specifice ale filosofiei spaniole.

299 O. F r. Bollnow, La philosophie de la vie à l'époque moderne, în vol. Les grands courants de la pensée mondiale contemporaine. Les tendances principales. Premier volume, Fischbacher, Paris, 1961, p. 263.

pentru prima dată ca titlul unui curs (1828) al romanticului Fr. Schlegel, după ce Fichte (prin toată opera sa) instituisese opoziția între „viață” și „rațiunea” perioadei „luminilor”³⁰⁰.

Abia în a doua jumătate a secolului trecut însă, pe măsura dezvoltării biologiei și a adâncirii crizei idealismului clasic (și, în genere, a concepției burgheze despre lume), „filosofia vieții” devine o orientare cu dublu sens: a) protestatară și b) refractară față de înnoirile revoluționare propuse de creșterea mișcării muncitorești și de răspândirea marxismului.

De aci și o anumită tentă antiraționalistă (la Dilthey, Siânmel) și chiar iraționalistă (la O. Spengler), ceea ce nu justifică însă transformarea întregii mișcări

³⁰⁰ Ibidem, p. 265.

teoretice de la Nietzsche la Spengler într-un iraționalism (în sens strict: desființarea conceptului însuși de cunoaștere), ci mai mult o tendință de restrângere a rolului cunoașterii raționale, prin evidențierea ponderii factorilor neraționali în cunoaștere.

Am insista asupra necesității de a-i aprecia în mod diferențiat pe autorii ce se înscriu în „filosofia vieții”, întrucât unii (Dilthey, Simmel, Spranger) se opun raționalismului clasic, dar nu formulează o metafizică care să nege caracterul rațional, cu sens al existenței (cum procedează Spengler). Ni se pare că, în principiu, autorii care afirmă planul valoric al creației culturale nu pot fi etichetați ca iraționaliști.

1. NEOROMANTISM ȘI ANTIROMANTISM - NIETZSCHE

Opera lui Friedrich Nietzsche (1844 – 1900) – unul dintre gânditorii cei mai disputați în contemporaneitate – înmănușează tendințe extrem de contradictorii, care pun critica filosofică în fața unui fapt insolit al evoluției culturii moderne. Căci autorul *Nașterii tragediei* a oglindit într-un mod exemplar criza societății burgheze, sesizând cu multă pătrundere conflictul valorilor în lumea modernă și fenomenul care se va numi apoi „criza culturii moderne”.

Vom încerca, de aceea, să schițăm în cele ce urmează o viziune interpretativă asupra a ceea ce s-a numit „cazul Nietzsche”, punând în lumină îndeosebi semnificația și limitele analizei pe care celebrul gânditor a întreprins-o asupra

problematicii omului modern într-un moment de răspântie în înlanțuirea vârstelor istoriei timpurilor noi.

Este de menționat că, deși prin voluntarismul său Nietzsche deschidea o „filosofie a vieții”, iar prin nihilism – o tematică existențialistă, punând pe primul plan instinctul și intuiția și negând valorile raționaliste și umaniste clasice, el a elaborat o critică susținută a mărginirii mercantile și a filistinismului și a inaugurat o disciplină teoretică de perspectivă: filosofia stilului.

a. Nietzsche a fost, în același timp, poet, filolog și filosof, preocupat în principal de probleme de psihologie, etică și istoria și

teoria culturii”³⁰¹³⁰².

De fapt, esența gândirii sale se află mai mult în sfera eticii și a criticii adusă culturii filistine din Germania epocii lui, critică ce s-a manifestat și în filosofia sa a stilului, printr-o reacție față de pozitivism și scientism și prin *încercarea de a concepe filosofic însăși ca pe o formă de viață*. Este

301 Cit de influență este gândirea lui Nietzsche în Occident astăzi ne-o arată existența unor „Nietzsche - Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche - Forschung”, herausgegeben von Mazzino Montinari, Wolfgang Müller - Lauter, Heinz Wenzel, din care apare anual cite un volum, începînd din 1972, în celebra editură Walter de Gruyter (Berlin - New York).

302 O amplă bibliografie au dat H. W. Reichert - K. Schlechta: International Nietzsche Bibliography, University of North California, Nr. 29, 1960. De fapt, Karl Schlechta a dat și: Nietzsche Werke în 3 vol. (München, 1954, ed. II, 1960), dintre care vol. III prezintă un mare interes pentru modul în care încearcă să integreze în operă și corespondența. Același autor a mai publicat: Nietzsches- Index zu den Werken in drei Bänden (München, 1965).

O bibliografie selectivă bine elaborată, dă Ivo Frenzel în volumul Friedrich Nietzsche in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, Rowohlt Taschenbuch Verlag GmbH, Hamburg, 1966, p. 139 - 147. De fapt, o „Bibliografie - Nietzsche” rămîne o parte componentă a ceea ce începe deja să se numească „Nietzscherforschung”. Astfel, la bibliografia alcătuită de Reichert și Schlechta s-au adăugat: International Nietzsche Bibliography 1968 - 1971 (în „Nietzsche-Studien”, Bd. 2, 1973, p. 320 - 340) și International Nietzsche-Bibliography 1972 - 1973 (în „Nietzsche-Studien”, Bd. 4, 1975, p. 351 - 373). „Nietzsche-Studien” a ajuns la nr. 8 (1979).

adevărat însă că, în atitudinea sa critică, Nietzsche a adoptat un mod de înțelegere nihilist și, pronunțându-se pentru „o reevaluare a tuturor valorilor”, de fapt, solicitând o restructurare a tablei de valori a epocii, el a considerat că „s-au devalorizat” toate valorile tradiționale, a respins cultura raționalistă și totodată idealurile burghezo-democrate și socialiste.

Poziția antidemocratică a profetului nihilismului (bazat pe ideea dispariției criteriilor valorice, în formulele: *Gott ist tot; Umwertung aller Werte*) a vizat deci nu numai creștinismul, ci și idealurile umaniste ale mișcării muncitorești. Așa se face că, interpretând creștinismul ca pe un simptom al „degenerării” civilizației și morala tradițională (creștină și burgheză) ca pe o

morală „a sclavilor”, Nietzsche propunea o „morală a stăpânilor”, „dincolo de bine și de rău”.

b. Formula ca atare viza desigur criteriile de moralitate funcționale până atunci și atunci, evidențiind nevoia acută a depășirii cadrului creștin și burghez al trăirii morale și al normelor transcendente acestei trăiri.

Nietzsche nu oferă însă o perspectivă, accentuând pe latura de contestare, foarte importantă în perioada unor mutații reale în structura societății și a spiritualității moderne. Așa cum s-a observat, încă la sfârșitul veacului trecut, problema vieții lui Nietzsche „a fost găsirea unui criteriu, după care să se judece valorile morale și sociale ale oamenilor de azi” 5. Profetul

nihilismului, deși nu o proiecta teoretic, dorea, totuși, o reconstrucție în morală și în modul de comportare și afirmare a omului.

Ceea ce în *Aurore* (Morgenröte, 1881) numea „gânduri asupra moralei ca prejudecată”, „campania mea împotriva moralei”, anunța *Dincolo de bine și de rău* (1886), un „prolog la o filosofie a viitorului”, carte considerată de Nietzsche „o critică a modernității” 6 și, implicit, o „eliberare” a spiritului de prejudecățile ascetice și intelectualiste, o regăsire a omului, a vieții lui autentice, la dimensiunile reale ale acestuia.

Dincolo de critica „omului modern” nu putem să nu vedem aici o prețuire a omului, pierdută din vedere în morala religioasă, bazată pe „iubirea lui Dumnezeu”, și în cea

„rațională”, care reducea omul la „cunoașterea de sine”; „cine nu vrea să vadă ceea ce-i măreț în om – scria Nietzsche – privește prea stăruitor la ceea ce e scăzut și secundar în el și cu aceasta se dă de gol pe sine însuși”³⁰³³⁰⁴.

Dincolo de un Nietzsche „atotdistrugătorul” (ca să folosim formula lui M. Mendelsohn cu privire la rolul istoric al lui Kant) se instaurează astfel imaginea unui Nietzsche care trăiește acut conflictul valorilor în lumea modernă, criza „modernității”, încercând să salveze umanul din om de pericolul căderii în filistinism și mărginire mercantilă, al pierderii printre lucruri. Posibilitatea unei proiecții pe

303 Fr. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*, A. Kroner, Leipzig, 1930, p. 77, 221.

304 K. Jaspers, *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, 4. Aufl., W. de Gruyter, Berlin - New York, 1974, p. 43.

verticală în istorie nu poate să nu conducă astfel la premisele metafizicii aceluia *Dasein* existențialist și, implicit, ale unei ontologii a umanului.

Este de reținut că, în întreaga evoluție a gândirii lui Nietzsche, de la studiul creației artistice în *Nașterea tragediei* (1872), la o metafizică a vieții și a umanului, anumite teme rămân constante și alcătuiesc pilonii specificității demersurilor sale.

Se știe că, încă în 1936, K. Jaspers a propus o periodizare devenită clasică a operei și, implicit, a lărgirii ariei tematice și a dezvoltărilor ideatice ale lui Nietzsche. „Mersul acestei gândiri – scria Jaspers – se împarte foarte bine în *trei* perioade, care se determină în primul rând ca timpul încrederii nemărginite în cultură și în genii

(până în 1876), în al doilea rând ca timpul încrederii în știința pozitivă și al dezagregării critice (până în 1881), iar, în al treilea rând, ca timpul filosofiei noi (până spre sfârșitul anului 1888)” 8. Același autor preciza că „tabloul omului” este cel care trece în prim plan și capătă semnificație, „în loc de dumnezeire și în loc de orice morală”; mai mult, *Got ist tot*, „această concepție care domină întreaga operă târzie a lui Nietzsche, se anunță de timpuriu, încă înainte de 1872”³⁰⁵.

De fapt, Nietzsche însuși, în *Ecce homo* (1888), privește unitar opera și viață să „Reevaluarea tuturor valorilor (*Umwertung aller Werte*) – scria Nietzsche – aceasta este formula mea pentru un act de cea mai înaltă conștiință de sine (*Selbstbesinnung*) a

305 Ibidem, p. 161, 246.

umanității, care în mine a devenit carne și geniu”; „eu sunt primul *imoralist*: cu aceasta eu sunt nimicitorul prin excelență”³⁰⁶³⁰⁷.

Preluând formula lui Voltaire *Ecrasez l'infime!* Nietzsche proclamă: „Dionysos împotriva Crucificatului”; prin Dionysos anunța însă „filosofia veșnicei reîntoarceri” (*Philosophie der ewiger Wiederkunft*), care constituie „concepția de bază” a lucrării *Așa grăit-a Zarathustra*.

Tema „reevaluării tuturor valorilor” încheie lucrarea *Antihrist* (1888) și constituie laitmotivul volumului publicat postum cu titlul *Voința de putere*, asociindu-

306 F r. Nietzsche, *Ecce homo. Wie man wird, was man ist*, in vol. *Götzendämmerung. Der Antichrist. Gedichte*, A. Kroner, Leipzig, 1931, p. 400, 401. De fapt, *Antichrist* este cartea I a unei mari lucrări proiectate sub titlul *Umwertung aller Werte*, rămasă neterminată (vezi p. 185 - 290 ale volumului citat).

307 Ibidem, p. 283, 101 - 105.

se cu ideea „moralei ca opusă naturii” din *Crepusculul idolilor* (1888)” n.

Epilogul îl constituie, evident, *nihilismul*, ceea ce, mărturisește însuși Nietzsche, înseamnă nu numai „critica valorilor supreme de până acum”, ci faptul că cele mai înalte valori se devalorizează (*entwerten*): „lipsește scopul, lipsește răspunsul la «de ce»”³⁰⁸. În acest context, formula *Gott ist tot* accentuează nihilismul; prezentă în autoexpunerea din *Ecce homo*, formula, oarecum inversată, *daß Gott tot ist*³⁰⁹, domină prima parte din *Așa grăit-a Zarathustra* (1883 - 1885), urmată fiind de ideea „veșnicei reîntoarceri”, ca „formulă

308 Fr. Nietzsche, *Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwertung aller Werte*, in Fr. Nietzsche, *Werke Auswahl in zwei Bänden*, Band II, p 352, 318.

309 F r. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen* in: *Nietzsches Werke, „Klassiker Ausgabe“*, Band VI, A. Kroner, Leipzig, f.d., p. 12. Menționăm că există un *Zarathustra - Kommentar*, 4 volume, publicat de Gustav Nauman în 1899 - 1901 la Leipzig.

supremă a afirmării” (cum preciza Nietzsche în *Ecce homo*) și de ideea „supraomului”.

Rezultă astfel pe ansamblu ceea ce E. Fink numea „ideile fundamentale ale filosofiei lui Nietzsche”: „moartea lui Dumnezeu”; „voința de putere”; „veșnica reîntoarcere a *Aceluiași*-ului”; „supraomul”; ceea ce unește aceste teme și dă „specificul” filosofiei nietzscheene, „premisei ei de bază”, este „egalitatea fundamentală «Sein = Wert»”³¹⁰. De aci a izvorât, se pare, în climatul de la Freiburg im Breisgau (unde E. Fink și M. Heidegger au lucrat împreună), interpretarea lui Nietzsche ca un existențialist *avant la lettre*, interpretare propusă încă de K. Jaspers (în 1936); prin

310 E. Fink, *Nietzsches Philosophie*, 3. Aufl., W. Kohlhammer, Stuttgart - Köln - Mainz, 1973, p. 59, 18.

„conceptul fundamental” de „voință de putere”, Nietzsche s-ar situa astfel „în rândul metafizicienilor”³¹¹.

Dincolo de limbajul metaforic al scrierilor lui Nietzsche s-a descoperit astfel un „gânditor metafizic”; deși nu este un „gânditor riguros”, ci un „Dichterphilosoph”, Nietzsche formulează un „principiu metafizic”: „orice existent este în esență voință de putere”³¹². „Teoria eternei reîntoarceri a *Aceluiași-ului* (*Das Gleichen*) și teoria voinței de putere – scria Heidegger – sunt legate laolaltă în modul cel mai profund. Unitatea acestor teorii este văzută ea însăși în mod istoric ca reevaluare a tuturor valorilor de până acum”³¹³. Mai

311 K. Jaspers, Op. cit., p. 290.

312 M. Heidegger, Nietzsche, Erster Band, G. Neske, Pfullingen, 1961, p. 11, 12, 13.

313 Ibidem, p. 26.

mult, „voința de putere” este „principiul unei noi așezări a valorilor (*Wertsetzung*) și viceversa”; cu aceasta, Nietzsche apare „ca gânditorul care a desăvârșit metafizica”, o „metafizică” a „existentului ca întreg”³¹⁴.

Sensurile „reevaluării”, ale nihilismului și „reșezării valorilor” se află însă nu numai în metafizica „voinței de putere”, ci și în încercarea de raportare critică a lui Nietzsche la societatea și la organizarea burgheză modernă a culturii.

Tip prin excelență contestatar, el a împins însă contestarea prea departe, extinzând-o asupra valorilor pozitive și a

314) s Ibidem, p. 487 - 488; 481, 473. Ideea fondului „metafizic” al operei nietzscheene este susținută și de alți interpreți contemporani. Astfel, K.-H. Volkmann-Schluck folosește termenul de „începutul veritabil al gândirii lui Nietzsche” și îl constituie scrierea „Omenesc prea omenesc”, în care Nietzsche se întoarce pentru prima dată în mod hotărât spre omul viu (der Lebenswesen Mensch) ca fundament al metafizicii. Deoarece omul este subiectul metafizicii, atunci metafizica este la rândul ei ceva uman, care aparține omului, anume un fenomen al omului viu” (Leben und Denken. Interpretationen zur Philosophie Nietzsches, V. Klossmann, Frankfurt am Main, 1968, p. 5).

forțelor sociale progresiste ale timpului. Prin aceasta, poziția lui burgheză iese însă în evidență, cu toată critica filistinismului, a mărginirii mercantile și a intelectualismului și, în genere, cu toate meritele pe care le poate avea o intuire realistă a conflictului valorilor în lumea modernă.

Reacția îndreptățită față de tabla de valori a culturii burgheze și, în particular, față de morala tradițională nu l-a condus pe Nietzsche la aflarea unei noi formule de viață etică, ci la un amoralism (acesta este sensul a ceea ce determină Nietzsche ca „moralist”) cu consecințe social-politice reacționare, care au fost apoi puse pe primul plan și utilizate de ideologia fascistă.

Teoria „voinței de putere” (un idealism voluntarist, după care lumea este un

ansamblu al voințelor care tind spre dominație), exalta valorile vitale și conducea la ideea (din *Așa grăit-a Zarathustra*) că ar fi necesară apariția unui „supraom” (*Übermensch*) și, în consecință, constituirea unei societăți a elitelor, a celor tari, pentru care morala ar fi o „prejudecată”. La toate acestea, se adaugă teoria „veșniciei reîntoarcerii”, care neagă progresul istoric tocmai într-o perioadă de profunde mutații în structura lumii moderne. Pe bună dreptate, F. Mehring considera filosofia lui Nietzsche ca pe o „proslăvire a marelui capital”³¹⁵.

Critica „lumii moderne” vizează însă și o eliberare a omului, o salvare a umanului, anunțând o problematică de perspectivă a

³¹⁵ F Mehring, Pagini de critică, București, E.S.P.L.A., 1958, p. 114 - 130.

antropologiei filosofice. Nietzsche respingea, ca și Marx, conceptul „naturii umane” a „luminilor”, dar nu înțelegea esența socială a omului, raportul dintre individul real și omul ca „ființă generică” (Marx).

e. Critica lumii moderne în opera lui Nietzsche se concentrează în special asupra insuficiențelor intelectualismului și romantismului³¹⁶ și *încearcă să afle rosturile creației artistice în contextul culturii timpurilor noi.*

El caută totodată să reîndreptească *mitul ca valoare permanentă a spiritului*

316 Așa cum a precizat B. Russell (Histoire de la philosophie occidentale, Paris, Gallimard, 1953, p. 772 - 773), Nietzsche a criticat romantismul, «dar el datora mult romantismului, fără a fi un romantic conștient; de fapt, ideea romantică a geniului circulă în reflecțiile lui Nietzsche: „supra- mul” seamănă cu „Siegfried” al lui Wagner, iar modelul de e ou în filosofia politică nietzscheană îl reprezintă Napoleon. Tema romantică apare și în încheierea la lucrarea lui Nietzsche din 1888, intitulată Jenseits von Gut und Böse fA. Kroner, Leipzig, 1930) ca un imn panteist înălțat prieteniei (p. 234 - 236: Aus hohen Bergen. Nach'c'osang).

uman. Fuziunea teoriei mitului cu „voința de putere” (*Wille zur Macht**) dă o „filosofie a vieții” sau, mai bine zis, *concepe filosofia nu în mod intelectualist, ci ca pe o formă de viață*, încercând astfel, în filosofia culturii în genere „o sinteză a idealismului german clasic al culturii cu naturalismul biologic-darvinist al timpului său”³¹⁷.

Așa cum s-a mai remarcat, Nietzsche nu poate fi considerat un elev propriu-zis al lui Schopenhauer. Chiar ceea ce el a preluat de la Schopenhauer, i-a dat o formă personală, proprie. Nietzsche „este înșuflețit de o dispoziție sufletească a luptei asemănătoare cu cea a lui Schopenhauer. Și el combate violent intelectualismul. Simpla

317 Friedrich Uebenvégs Grundriss der Geschichte der Philosophie, Vierter Teil, 12. Aufl., Berlin, 1923, p. 543. După unele interpretări, nu biologismul, ci tradițiile dialectice heracliteene ar domina demersurile mai teoretice ale lui

Nietzsche.

cunoaștere intelectuală, simplul scientism este pentru el odios. Cunoașterea îi apare ca un simplu mijloc al vieții, iar eroarea valorează pentru viață nu mai puțin decât adevărul. Ba chiar, Nietzsche afirmă ocazional puternic funcția biologică a cunoașterii. Însă viața nu este pentru el în mod darvinist o simplă luptă pentru existență, care decurge din necesitate, și nici în mod schopenhauerian o simplă acțiune a voinței metafizice... ea este pentru el o luptă pentru mai mult decât simpla viață, pentru o intensificare, înălțare a vieții, care în mod fundamental este «voință de putere». Negării schopenhaueriene a lumii îi va fi opusa cea mai puternică afirmare a vieții. Viața trebuie să fie creatoare, să fie înălțată și victorioasă tot

mereu... Filosoful trebuie să pună noi valori, nu trebuie să fie cunoscător, ci ordonator”³¹⁸.

De fapt, la aceasta și conduce echivalarea „existenței” făcînd cu valoarea, de care vorbea E. Fink. Unui biologism în conceperea rostului valorilor i se poate opune astfel deschiderea inversă, înălțarea vieții spre valori, chiar dacă era vorba, în primul rînd, de valorile vitale.

Prospectarea studiului creației pe o direcție axiologică nu poate să nu fie recunoscută aci. Așa cum s-a observat, se pare că, dintre toate încercările de a degaja sensul filosofiei lui Nietzsche „singura relevantă” este „tratarea lui, în primul rînd, ca un filosof al valorilor, care a proclamat

³¹⁸ w. Moog, Die deutsche Philosophie des 20. Jahrhunderts, F. Enke, Stuttgart, 1922, p. 91.

ca țintă supremă a omenirii formarea și educarea unei elite spirituale apte să creeze noile valori ale culturii spirituale”³¹⁹.

Din păcate însă, concepția despre valori a lui Nietzsche nu sesizează fundamentul social-istoric al creației valorice și al funcționalității valorilor. „Egalitatea” de care vorbea E. Fink închide calea spre punerea problemei temeiurilor reale și totul se raportează la umanul din om, la creativitatea nelimitată a acestuia. „Reevaluarea” (*Umwertung*) și *Gott ist tot*, care condiționează nihilismul, pun viața culturii în sfera umanului, îl salvează pe om de pierderea în mediul ambiant. O regăsire a omului-demiurg este inevitabilă aci și vine în totală contradicție cu nihilismul său, mai

319 L. G r ü n b e r g, Axiologia și condiția umană, Editura politică, București, 1972, p. 127.

exact, prin această regăsire nihilismul se autoanulează și produce o deschidere, implicată în punerea premiselor contestării radicale a „lumii modeme”, dar dezvăluită abia prin aflarea adevărului simplu că *omul este mai mult decât este de fapt*.

Cu aceasta Nietzsche conduce la o eliberare de criterii exterioare, transcendente, anunțându-i oarecum pe Heidegger și Sartre. „Omul transformator... este cel care creează (*der Schaffende*). El este omul propriu, care are realitate. Natural «creator» nu înseamnă omul care muncește fizic, ci cel care creează cu ușurință, cel care instituie valori... Pentru creator nu există o lume cu sens gata făcută... Dumnezeu este o contradicție în raport cu libertatea umană”³²⁰.

320 E. F i n k, Nietzsches Philosophie, p. 74.

Astfel, Nietzsche opune voluntarismului lui Schopenhauer și naturalismului idealul unui om-creator, liber de premise transcendente, ancorat în timpul existențial, dar care tinde spre „supraom” ca ideal cultural: „voința de putere nu este tendința de a ajunge situat liniștit într-o poziție puternică, ci ea este totdeauna voință către superioritate (*Übermacht*) și depășire”³²¹.

În felul acesta, Nietzsche construiește o „filosofie a vieții” în centrul căreia se află omul creator de cultură, îndeosebi geniul, care, în formula „supraomului”, a căpătat însă interpretări nedorite, în forma unei teorii reacționare a cultului forței și arbitrarului în actele umane. Este adevărat însă că pentru toate aceste interpretări Nietzsche poartă cel puțin o vină morală.

³²¹ Ibidem, p. 80.

Teoria desprinsă mai sus după textele lui Eugen Fink (gânditor situat între Husserl și Heidegger), ne arată nu numai un Nietzsche al epocii sale, ci și un precursor al tematicii existențialiste.

De fapt, nu este întâmplător că monografiile celebre ale lui Jaspers, Fink și Heidegger nu sunt studii asupra lui Nietzsche, ci prilejuri de a expune o anumită variantă de „filosofie a existenței”, care rămâne parțial, ca și la Nietzsche, o încercare de reconstrucție în teoria culturii și a umanismului și totodată o critică a societății burgheze, cu accente de conservatorism însă (mai ales la Heidegger)”³²².

322 Așa cum s-a observat însă, pe bună dreptate, Nietzsche cel prezentat de interpreți ca Betram, Baeumler, Klages, Löwith, Jaspers și Heidegger „nu este cel istoric, ci unul resemnificat, «îmbunătățit»”¹¹ (Joh. Hirschberger, *Geschichte der Philosophie*, II. Teil, 4. Aufl., Herder, Freiburg - Wien, 1960, p. 477).

Este adevărat că Nietzsche consideră totul (morală, rațiune, umanitate, cultură, adevăr, filosofie, creștinism) din unghiul de vedere al tezei *Gott ist tot*, dar, așa cum am spus, Nietzsche nu numai distruge (nihilismul), ci și încearcă să construiască ceva (o filosofie a omului și a culturii). Însăși critica lumii moderne, în special critica creștinismului, care conduce, cum recunoștea Jaspers³²³, la o teorie ateistă specifică, este un câștig al filosofiei.

Trebuie să punem în evidență, pentru condițiile istorice respective, valoarea acestui ateism. După unele interpretări, ateismul lui Nietzsche a avut ca baze teoretice... materialismul, pozitivismul și darvinismul epocii sale. Din acest punct de vedere, efortul lui Nietzsche se integrează

323 K. Jaspers, Op. cit., p. 29 - 30; 57; 161.

în curentul de idei care cerea o cultură laică, critică, adversară compromisurilor cu religia și cu orice fel de idealism filosofic (linia lui Erasm, Voltaire, Feuerbach) „³²⁴.

Este meritul lui K. Löwith³²⁵ de a fi subliniat de timpuriu semnificația specifică a acestui tip de ateism. Marea realizare a lui Nietzsche, susținea Löwith, nu o constituie explicația după care „Dumnezeu a murit”, ci „depășirea” nihilismului corelat cu această explicație, ceea ce îl transformă pe Nietzsche „în primul mare antropolog modern”. Odată cu eliminarea unei voințe divine conștiente, a intențiilor divine și a unei ordini morale a lumii, lumea se arată

324 C. I. G u l i a n, Bazele istoriei și teoriei culturii, Editura Academiei R.S.R., București, p. 245 - 246.

325 Prin exegezele sale: Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkunft des Gleichen (1938); Von Hegel bis Nietzsche (1941); Fr. Nietzsche (1956); Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis Nietzsche (1967).

din nou așa cum era original: dincolo de bine și de rău, ca o «nevinovăție a devenirii»... Omul ca un produs contingent al lumii naturii nu are nicio vină în raport cu un Dumnezeu, care ar fi *cauza prima* a tuturor... Cu Nietzsche se desăvârșește ateismul secolului al XIX-lea într-o recunoaștere a lumii ca lume. Cu aceasta încetează de a fi *a-teism*”³²⁶.

Evident, ateismul” nietzschean nu mai este un simplu nonteism, concretizat în eliminarea divinității transcendente, ci redă lumii și omului autonomia și „eliberarea” de o sancțiune exterioară. Ordinea morală nu mai este a lumii impusă lumii, ci și-o creează în mod liber omul., Depășirea nihilismului” conduce astfel, așa cum am

326 K. Löwith, *Nietzsches Wollendung des Atheismus*, în von: Nietzsche. *Werk und Wirkung*, hrsg. von H. Steffen, Vandenhoeck u. Ruprecht, Göttingen, 1974, p. 18.

mai menționat, la omul-demiurg, dar, din păcate, lipsit de solul fertil social-istoric care îi determină acțiunile și creația de libertate. O deschidere spre mai mult decât „omul modern” al religiei și al intelectualismului este însă cuprinsă aici.

d. Tematica nietzscheană, – către anunță nu numai „filosofia vieții”, ci și existențialismul, a pregătit, de fapt, nu o ontologie propriu-zisă, ci o ontologie a umanului și o filosofie a stilului; coordonatele acesteia se înscriu pe linia autonomismului cultural și, implicit, a criticii determinismului istoric și a unui nihilism față de toate valorile trecute și prezente, fără discernământ. Este adevărat, Nietzsche sesizează cu multă pătrundere tarele organizării burgheze a societății

moderne și deschide reale perspective în filosofia contemporană a culturii și, în oarecare măsură, în conturarea unei ontologii a umanului.

Lucrarea *Nașterea tragediei* se deschide printr-o discuție despre semnificația apollinicului și dionisiacului, prilej cu care Nietzsche pune, de fapt, problema definirii culturii din punctul de vedere al stilului.

„Noi vom face progres decisiv în estetică, – scria Nietzsche – atunci când vom ajunge nu numai la înțelegerea logică, ci la certitudinea imediată a intuiției că evoluția progresivă a artei atârnă de dualitatea spiritului *apoliinic* și *dionisiac*, în același fel în care depinde generarea de dualitatea sexelor”³²⁷. Pentru a înțelege mai

3271 1 Fr. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der*

bine aceste două instincte – continuă Nietzsche – „să ni le închipuim ca pe niște lumi estetice deosebite, *a visului* și *a beției*, fenomene fiziologice între care se poate observa un contrast analog aceluia dintre apoliinic și dionisiac”³²⁸; Nietzsche însuși propune să comparăm pe Apollo cu *Lumea ca reprezentare* a lui Schopenhauer, iar pe Dionysos „prin analogie cu beția”³²⁸. Apollinicul și, contrariul său, dionisiacul apar „ca energii ale artei care țâșnesc direct din natură, *fără intermediul artistului*... Comparat cu aceste stări estetice imediate ale naturii, orice artist este un imitator... artist al visului și al beției totodată. Noi putem să-l imaginăm... în unitatea sa cu fondul intim al

Musik, A. Kroner, Leipzig, 1930, p. 47.

328 Ibidem, p. 47, 51.

universului”³²⁹.

Așa cum s-a spus, lucrarea lui Nietzsche „are ca țel surprinderea unui moment organic, originar înăuntrul culturii grecești, situat în contrast cu tendințele raționale inaugurate de Socrate, care pecetluiesc și spiritualitatea deficientă a lumii contemporane” 34. *Elogiul tragediei grecești vine astfel din considerente etico-metafizice: a justifica rostul creației artistice în contextul culturii moderne.* Acest elogiu se asociază în mod necesar cu justificarea mitului (a mitului poetic) ca o modalitate de a restabili armonia omului cu lumea.

Pe acest fond, Nietzsche a introdus metoda goetheană în filosofia culturii, ajungând la o filosofie a stilului. „De

329 Ibidem, p'. 52 - 53.

importanța acestei fapte poate el însuși nu și-a dat seama... Numele lui Goethe nu a fost însă amintit în legătură cu metoda de care făcea uz Nietzsche", care își mărturisea „alte legături cu trecutul, dar pe aceasta nu"; mai mult, analizând complexitatea sufletului grec, Nietzsche „atinge aci o chestiune mult mai dificilă decât se pare. El voia să dea o filosofie a culturii, dar o amestecă cu o «psihologie a culturii» „35.

Principala realizare a acestei opere a lui Nietzsche o constituie introducerea conceptului de stil cultural, care a fost dezvoltat apoi de Spengler și Blaga, și rămâne o componentă necesară în procesul dezvoltării teoriei culturii.

Nietzsche a pus într-un mod exemplar

problema unității stilistice, în forma unității dintre apolinic și dionisiac, în fond dintre latura contemplativă și cea activă în cultură. El a absolutizat însă dimensiunea stilistică, nu a reușit să privească cultura ca pe un fenomen complex, condiționat social-istoric concret.

e. Ca un ecou, poate al aprecierilor din epocă, autorul *Nașterii tragediei din spiritul muzicii* a intrat în conștiința filosofică a veacului nostru în formula „cazul Nietzsche”. Îndeosebi perioada de după primul război mondial, în urma constatării fondului mai adânc al conflictului valorilor, intuit de Nietzsche în spirit realist și cu o remarcabilă luciditate, gândirea nemarxistă vădea un interes sporit pentru modalitățile de filosofare propuse de acesta, dincolo de

ceea ce s-a numit *der Fall Nietzsche*, descoperind o problematică de mare semnificație pentru omul contemporan³⁶.

Caracteristica operei nietzscheene în ansamblu se leagă, de fapt, de transformarea a ceea ce se numea de mult „critica civilizației” în preocuparea centrală a filosofării. Ca urmare, Nietzsche poate fi privit, desigur *mutati smutandis*, ca un Rousseau german, la care dominantă însă este latura critică, desfășurată de pe pozițiile antidemocratismului și aristocratismului, renunțând definitiv la idealurile progresiste ce-l însuflețiseră odinioară pe autorul *Contractului social*³¹.

2. „LEBENSPHILOSOPHIE”. DILTHEY. SPENGLER

a. Așa cum precizam mai sus, „filosofia

vieții” s-a dezvoltat ca o continuare și, parțial, ca o reacție față de filosofile romantice, în perioada afirmării evoluționismului și a constituirii psihologiei experimentale. De aci și puternica amprentă a biologismului, pentru care, în epocă, neokantianul Rickert a supus noua „*Modephilosophie*” unei critici extrem de severe. Filosofia poate fi și „*Filosofic a vieții*” – preciza Rickert – dar „*nu a vieții simple*” (biologice), ci „*a vieții pline de sens*”, pe care i-l dau valorile³³⁰³³¹.

3303 « Trebuie reținut că, îndeosebi prin Nașterea tragediei, Nietzsche a exercitat o puternică influență asupra expresionismului, - pentru expresioniști, Nietzsche a reprezentat ceea ce a reprezentat J. J. Rousseau pentru generația celebrei Sturm und Drang (pentru detalii, a se vedea: G. Martens, *Im Ausbruch des Ziels. Nietzsches Wirkung im Expressionismus*, în vol. Nietzsche, *Werk und Wirkung*, hrsg. von H. Steffen, p. 115 - 158).

37 Vezi: Al. Boboc, *Filosofia culturii la Friedrich Nietzsche*, în: *Studii de istorie a filosofiei universale*, vol. V. Editura Academiei R.S.R., București, 1977, p. 150 - 151. De fapt, filosofia culturii la Fr. Nietzsche este tratată pe larg în acest studiu, care a stat și la baza sintezei de față.

331 H. Rickert, *Philosophie des Lebens*, 2. Aufl., J. C. B. Mohr, Tübingen, 1922, p. XI, 193. Se pare că, de aceea, s-a precizat: deși

A. Messer, el însuși legat de „filosofia vieții”, avertiza că o „filosofie a vieții” trebuie să caute răspunsuri „la chestiunea serioasă a omului spiritual, la întrebarea despre sensul vieții și al acțiunilor noastre”³³². Căci la Dilthey, de pildă, „filosofia vieții” nu înseamnă pur și simplu „o filosofie asupra vieții”¹ ci „un principiu metodologic riguros în cadrul filosofării însăși”³³³.

Chiar Dilthey spunea: din studierea situației științelor și a filosofiei, din nevoia de a depăși naturalismul și empirismul „a izvorât impulsul dominant în gândirea mea

„filosofia vieții” e opusă științificului, trebuie spus „că filosofia vieții nu combate știința ca atare”, ci numai „mărginirea” ei „la ceea ce este de cercetat prin experiență și rațiune, la empirism și raționalism” (H. Leisegang, *Deutsche Philosophie im XX. Jahrhundert*, F. Hirt, Breslau, 1927, p. 78).

332 A. Messer, *Lebensphilosophie*, F. Meiner, Leipzig, 1931, p. 172. Este semnificativ că, într-o perioadă critică, autorul își pune problema sensului, ca o reacție, evident, față de iraționalism.

333 O. F. R. B o 11 n o w, Dilthey. *Eine Einführung in seine Philosophie*, 3. Aufl., W. Kohlhammer, Stuttgart, 1967, p. 12.

filosofică, de a voi să înțeleg viața dincolo de ceea ce oferă ea însăși”, de „a mă cufunda tot mai mult în lumea istorică, pentru a surprinde astfel sufletul ei, a găsi calea filosofică, accesul în această realitate și a-i fundamenta valabilitatea”³³⁴.

Lebensphilosophie a avut următorii reprezentanți principali: W. Dilthey (1833 – 1912); G. Simmel (1858 – 1918); O. Spengler (1880 – 1936); R. Eucken (1846 – 1926); E. Spranger (1882 – 1963); H. Keyserling (1880 – 1946); E. Troeltsch (1865 – 1920); Th. Lessing (1872 – 1933); L. Klages (1872 – 1956). În continuarea „filosofiei vieții”, parțial ca o reacție, s-au dezvoltat neohegelianismul și existentialismul, dar și filosofia modernă a

334 W. Dilthey, *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens*, in: *Gesammelte Werke*, V. Band, Erste Hälfte, 6. Aufl., hisg. von G. Misch, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1974, p. 4.

istoriei și culturii³³⁵.

b. În raport cu Nietzsche, care a fost doar un precursor al „filosofiei vieții” și a conturat o filosofie a stilului, e adevărat, într-o perspectivă antiintelelectualistă (și chiar antiromantică), Wilhelm Dilthey³³⁶ e venind din partea istoriei (nu a artei, ca Nietzsche) și a istoriei filosofiei și istoriei culturii, a fost adevăratul întemeietor al „filosofiei vieții”, pe terenul căreia a elaborat mai sistematic o filosofie a istoriei

335 în cele ce urmează, ne vom opri la operele lui Dilthey și Spengler, fără a neglija total însă pe ceilalți reprezentanți.

336 Lucrări principale: Introducere în științele spiritului (Einleitung in die Geisteswissenschaften, 1883); Idei cu privire la o psihologie descriptivă și analitică (Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie, 1894); Nașterea hermeneuticii (Die Entstehung der Hermeneutik, 1900); Trăire și poezie (Das Erlebnis und Dichtung, Lessing - Goethe - Novalis - Hölderling, 1905); Construcția lumii istorice în științele spiritului (Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, 1910).

Postum au apărut numeroase lucrări, cele mai importante fiind: Viziune asupra lumii și analiza omului de la Renaștere și Reformă (Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation, 1914, o lucrare temeinică de istoria culturii moderne); Viața lui Schleiermacher (Das Leben

și a culturii.

Adept al psihologismului (bazat pe absolutizarea metodelor psihologiei) în filosofia istoriei, sociologie, filosofia artei etc., Dilthey a elaborat mai întâi o „psihologie descriptivă”, de fapt una dintre primele înțelegeri structuraliste în psihologie și, implicit, în „științele spiritului” (științele istorice și umaniste, în genere).

Fiind nu numai psiholog, ci și istoric și mare filosof, Dilthey a contribuit însă substanțial la dezvoltarea filosofiei moderne a istoriei și culturii, îndeosebi prin teza sa despre o „critică a rațiunii istorice” (de fapt, o metodologie și o epistemologie a științelor istorice).

Dilthey substituia însă studiului

procesului istoric descrierea dezvoltării marilor personalități creatoare de cultură: istoria omenirii ca „mișcare a spiritului” are ca scop înfăptuirea culturii, ai cărei creatori și exponenți sunt marile personalități.

O asemenea concepție idealistă de tip neoromantic își are multiple izvoare, dintre care amintim: Hegel, Schleiermacher și în genere romanticii germani.

În același timp însă, Dilthey este „cel mai mare istoric al istoriei spiritului de la Hegel încoace. El a pătruns în interioritatea epocilor trecute și a omului mai adânc decât oricare alt istoric. În același timp, el este creatorul teoriei cunoașterii pentru științele spiritului, a căror independență după obiect și metodă în opoziție cu știința naturii el a demonstrat-o până la capăt” 7.

Așa cum s-a observat, dacă Dilthey a luptat împotriva unei anumite „metafizici”, aceasta a fost „cea speculativă”; în plus, împotriva factologici pozitivistice a timpului, „filosofia vieții” este, după el, „susținută de conștiința istorică, care merge împreună cu viața”³³⁷. Împotriva lui Kant, Dilthey a căutat să demonstreze că „metafizica nu poate să devină conceptualizată dintr-o inteligență istorică”, ci, de fapt, „conștiința metafizică este o forță a întregii existente umane”³³⁸.

Opoziția lui Dilthey față de speculație și pozitivism și preferința sa pentru „sfera noologică” (a spiritului) se afirmă clar:

337 A. Degener, Dilthey und das Problem der Metaphysik, L. Röhrscheid, Bonn - Köln, 1933, p. 18, 24, 4L

338 Ibidem, p. 48. Autorul preciza că la Dilthey conceptul de „viață” îndeplinește rolul pe care îl avea „Dumnezeu” (în evul mediu); „natura” și „rațiunea” (în epoca modernă) și apoi „spiritul” (la romantici) (Ibidem, p.: 5G, 57).

conștiința reală ca întreg este punctul de plecare al filosofării. „Metoda cercetării este următoarea: Fiecare parte constitutivă a gândirii științifice abstracte contemporane o leg de întregul naturii umane, așa cum o dovedește experiența, studiul limbii și al istoriei, și îi caut ansamblul în care se integrează”³³⁹³⁴⁰. Căci nu „acceptarea unei capacități cognitive *apriori*, ci numai dezvoltarea istorică, ce pleacă de la totalitatea existenței noastre, poate da răspunsul la întrebările pe care noi toți le adresăm filosofiei” 11.

Pledoaria antignoseologistă și totodată antisubiectivistă (vizând și romantismul) pentru „conștiința reală” nu conduce la

339 W. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte*, în: *Gesammelte Schriften*, I. Band, 7. Aufl., Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1973, p. XVIII.

340 Ibidem, p. XVIII.

idealismul subiectiv, ci la o formă de idealism obiectiv hegelian, care, așa cum vom vedea, păstrează sfera „spiritului obiectiv”, este adevărat, în forma opoziției între științele despre natură și „științele despre spirit”: existența ca natură este studiată de „științele despre legi”; existența ca spirit este studiată de „științele noologice” (despre „faptele spiritului”).

Discutând despre „necesitatea unei fundamentări teoretico-gnoseologice pentru științele particulare ale spiritului”, Dilthey urmărea „delimitarea acestui întreg față de științele naturii”³⁴¹.

„Științele spiritului – scria Dilthey – nu alcătuiesc un ansamblu de o constituție logică care ar fi analogă alcătuirii cunoașterii naturii; conexiunea lor s-a

³⁴¹ Ibidem, p. 4.

dezvoltat altfel și va trebui să fie privită de aci înainte numai așa cum ea s-a făcut istoricește... Materialul acestor științe îl alcătuiește realitatea social-istorică, așa cum ea ca tip istoric a fost conținută în conștiința umanității”³⁴². „Natura nu este străină; căci ea ne este numai exterioară, deloc interioară. Societatea este lumea noastră”³⁴³.

Toate considerațiile de până acum – preciza Dilthey –, converg în următorul punct de vedere: cunoașterea realității social-istorice se îndeplinește în științele particulare ale spiritului. Acestea au nevoie însă de o conștiință asupra raportului adevărului lor cu realitatea, precum și cu alte adevăruri, care sunt, de asemenea,

342 Ibidem, p. 24.

343 Ibidem, p. 36.

abstrase din această realitate... Din aceste premise reiese sarcina de a dezvolta o *fundamentare teoretico-gnoseologică a științelor spiritului*, apoi de a întrebuința mijlocul ajutător creat în acest fel, în studierea conexiunii interne a științelor particulare ale spiritului, a limitelor între care este posibilă o cunoaștere a acestora, precum și de a defini raportul adevărurilor lor. Rezolvarea acestei teme ar putea să fie desemnată ca o *critică a rațiunii istorice* (subi, n.), adică a capacității omului de a se cunoaște pe sine însuși și societatea și istoria create de el”³⁴⁴.

O întemeiere a „științelor spiritului”, o logică și o „teorie a metodei” lor nu ar fi posibile însă, după Dilthey, decât plecând de la psihologie. Așa cum s-a subliniat,

³⁴⁴ Ibidem, p. 116.

„rolul psihologiei în științele spiritului este așa de mare, după Dilthey, încât el îl compară cu rolul pe care-l are matematica în științele naturii. Psihologia constituie pentru științele spiritului terenul neutru, pe care ele își dau mâna, sufletul, rădăcina din care ele toate își trag deopotrivă hrana. De aceea... «Critica rațiunii istorice» își are temelia în știința sufletului”³⁴⁵.

Dilthey a purces însă mai întâi la o restructurare a psihologiei.

Împotriva concepțiilor tradiționale asociaționiste mecaniciste și a celor intelectualiste, el a elaborat o *concepție structuralistă* în psihologie: punctul de plecare nu-l constituie elementele, ci ansamblurile, de fapt unitatea concretă și

³⁴⁵ N. B a g d a s a r, *Filosofia contemporană a istoriei*, Societatea Română de Filosofie, București, 1930, p. 4.

vie a sufletului, în care orice act capătă sens. O asemenea psihologie, care *nu ar explica prin cauze, ci numai ar descrie și analiza*, Dilthey a numit-o, „psihologie descriptivă și analitică”³⁴⁶.

Spre deosebire de „psihologia explicativă”, care își „construiește” conexiunile din procesele elementare pe care le studiază, „psihologia descriptivă rupe descrierea și analiza acestor conexiuni de ipotezele explicative. Astfel, ea face posibilă o conexiune universal valabilă a cunoașterii psihologice, în care întregul vieții sufletești să poată fi intuit dintr-odată în mod clar”³⁴⁷. Este adevărat însă că, după

346 După O. Fr. Bolnow, „structura” „este în cea mai mare măsură categoria care desemnează (Bezeichnende)” și oferă „modalitatea proprie, în care sînt legate în genere într-un întreg lumea spiritului și a vieții” (Dilthey). Eine Einführung in seine Philosophie, p. 146).

347 W. Dilthey, Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie, în Gesammelte Schriften, Band V: Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens 6. Aufl., 1974, p. 183, 144.

Dilthey, noua psihologie „prețuiește” și „construcțiile explicative”, dar „numai în planul al doilea”³⁴⁸.

Noua psihologie va fi „comparativă și diferențiată”, având în atenție creațiile spirituale și însăși devenirea istorică. Deci, „de la psihologia descriptivă și analitică la științele spiritului și de aci la istorie, iată drumul pe care-l străbate Dilthey”³⁴⁹.

Abia după reconstrucția în psihologie, Dilthey ajunge să delimiteze domeniul și specificul „științelor spiritului”; „o știință aparține numai atunci științelor spiritului când obiectul ei ne este accesibil prin comportamentul care este fundat în conexiunea: viață; expresie și comprehensiune”³⁵⁰.

348 Ibidem, p. 193.

349 N. Bagdasar, Op. cit., p. 10.

350 W. Dilthey, Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswis-

În genere, „conexiunea trăire (*Erleben*), expresie (*Ausdruck*) și comprehensiune (*Verstehen*) constituie comportamentul propriu, prin care omeniarea este dată pentru noi ca obiect științific-spiritual. Științele spiritului sunt astfel fondate în această conexiune a vieții, expresiei și comprehensiunii”³⁵¹.

În acest raport complex constă, după Dilthey, „fundamentarea științelor spiritului; trăirea stărilor proprii și înțelegerea spiritelor obiectivate (*objektivierten*) are pentru el o semnificație fundamentală”³⁵².

Problema raportului dintre cele *două tipuri de științe* este aceea a raportului între „Explicare” și „Comprehensiune”, adică

senschaftten, în: *Gesammelte Schriften*, Bd. VII, 6. Aufl., 1973, p. 87.

351 Ibidem p. 87.

352 W. M o o g, Op. cit., p. 65.

între două tipuri de cunoaștere.

Baza acestei „deosebiri” se află „în înțelegerea lumii spirituale ca o conexiune de acțiune (*Wirkungszusammenhang*)... Științele spiritului au ca obiect această conexiune și creațiile acesteia”, deosebindu-se „de conexiunea cauzală a naturii prin aceea că realizează *scopuri* și creează valori, după structura vieții sufletești”; căci „lumea istorică creează, este permanent activă în crearea de bunuri și valori, și toate conceptele despre ele sunt numai reflexe ale acestei activități”³⁵³.

„Purtătorii” acestor „creații durabile” de valori și bunuri „în lumea spirituală” sunt indivizii, comunitățile, sistemele culturale în care interacționează”³⁵⁴.

353 W. Dilthey, Op. cit., p. 153.

354 Ibidem, p. 153 - 154.

Este de observat că Dilthey a scos în evidență rolul contextului istorico-social și al unor metode specifice de abordare a acestuia. El a rămas însă pe terenul idealismului, parțial psihologist, parțial istorico-cultural, susținând oarecum autonomismul creației istorice și teza de factură romantică a rolului excepțional al marilor personalități creatoare. Dilthey a pus în evidență însă ideea legăturii dintre cultură și viață; căci prin intermediul expresiei, omul reușește să înțeleagă viața și ceea ce este spiritual.

Prin profilul și demersurile ei, opera lui Dilthey a îndeplinit un rol istoric important în procesul elaborării filosofiei moderne a istoriei. Deși cu multe ambiguități, conceptul diltheian *Verstehen* a pus în

evidență valoarea conceptului de *interpretare*³⁵⁵, contribuind substanțial la conturarea unei logici și metodologii a științelor istorice și, implicit, a hermeneuticii culturii.

Discuțiile contemporane au semnalat și dificultățile și actualitatea demersurilor diltheiene.

Astfel, filosofia mai nouă a istoriei nu pregetă să revină, ca un laitmotiv, la Dilthey. Autorul celebrei *Introduceri în științele spiritului* a fost tipic pentru o anumită tendință, anume aceea după care studiul filosofiei istoriei se manifesta în Germania secolului al XIX-lea ca o „mișcare viguroasă”, mult mai activ „decât istoria

355 Asupra deschiderilor aduse de Dilthey vezi C. I. G u l i a n, Viziunea istorică a lui Dilthey, „Revista de filosofie”, nr. 2, 1977 p. 244 - 251.

însăși”³⁵⁶.

„Critica rațiunii istorice”, propusă de Dilthey, aduce o inedită întrebuințare a ideii critice, punând problema unei reconstrucții metodologico-filosofice axată pe conceptul de *semnificație* și nu pe cel de valabilitate (cum o făceau contemporanii săi neokantienii), înțelegând subiectul nu transcendentă, ci ca viață trăită concretă, într-un context istorico-social anumit.

Aceasta fără a ajunge la admiterea esenței sociale a faptelor create și la determinismul istoric. Căci „adevăratul obiect al cercetării istorice” la Dilthey rămâne totuși „conștiința care însoțește evenimentele exterioare”, singura validă pentru că decurge din propriile noastre

356 R. G. Collingwood, *The Idea of History*, Oxford University Press, 1973, p. 176.

stări sufletești; *Verstehen* rămâne însă un „proces de deducere a stării interioare din expresiile sale obiective”³⁵⁷.

Pentru realizările sale teoretice remarcabile, Dilthey a devenit celebru și influent, îndeosebi în sociologia teoretică germană, începând cu Simmel și Spranger, și a fost inițiatorul unei reacții față de psihologia naturalistă, reacție amplificată de Bergson în Franța. Dilthey a încercat să facă, pe terenul experienței istoriei, „sinteza filosofiei poetice și a filosofiei în sens tehnic, Nietzsche și Hegel reconciliați, dacă se poate spune, grație metodei științifice”³⁵⁸.

Dilthey nu neagă gândirea faptului, a individului istoric, numai că el nu admite

357 h. N. Tuttle, W. Dilthey's Philosophy of historical Understanding, Leiden E. J. B., 1969, p. 8, 10, 100.

358 Raymond Aron, La philosophie critique de l'histoire, J. Vrin, Paris, 1969, p. 100, 108.

procedeul explicării sale și, implicit, legitatea în istorie. „Comprehensiunea” este opusă „explicației” pe bază de legi, dar ea are rolul de a coordona și prelucra semnificațiile date într-un context sociocultural.

Cu aceasta Dilthey avansează o idee dialectică pozitivă, care va deveni apoi constitutivă hermeneuticii, ca model metodologic relativ valabil și integrabil în perspectiva dialecticii și a istorismului marxist.

Ca mare istoric și filosof, Dilthey încearcă o amplă sinteză în metodologia modernă, năzuind a fi un Kant al științelor istorice și sociale în genere, avansând ideile unei epistemologii a științelor istorice și a unei antropologii istorico-culturale³⁵⁹.

359 Ideea „logicii științelor spiritului” nu constituie numai pentru

e. Cunoscut filosof al culturii, unul dintre întemeietorii sociologiei teoretice germane și istoric al filosofiei și al culturii moderne în genere, Georg Simmel³⁶⁰ a continuat opera lui Dilthey. El a adus însă discuția de pe terenul psihologismului și al

Dilthey un program, „ci este și astăzi un program”, îndeosebi pentru „logica științelor sociale” și a clarificării problemei „autonomiei metodelor” (Vezi: H. Ineichen, Erkenntnistheorie und geschichtliche - gesellschaftliche Welt. Diltheys Logik der Geisteswissenschaften, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1975, p. V, 3, 4). La p. 236 - 246 se află o amplă bibliografie, interesantă și prin marcarea manuscriselor încă nepublicate ale lui Dilthey și prin studiile mai recente asupra operei celebrului istoric și filosof german.

360 Lucrări principale: Despre diferențierea socială (Über soziale

Differenzierung, 1890); Problemele filosofiei istoriei (Die Probleme der Geschichtsphilosophie, 1892; ed. 5-a 1923); Introducere în știința moralei (Einleitung in die Moralphilosophie, 1892 - 93); Filosofia banului (Philosophie des Geldes, 1900; ed. 6-a, 1958); Kant (1903, ed. 5-a 1921); Schopenhauer und Nietzsche (1907, ed. 3-a 1923); Sociologie (1908, ed. 5-a 1968); Probleme fundamentale ale filosofiei (Hauptprobleme der Philosophie, 1910, ed. 7-a 1950); Goethe (1913; ed. 5, 1923); Kant und Goethe (1916); Rembrandt (1916); Cultură filosofică (Philosophische Kultur, 1911, ed. 3-a 1923); Viziunile asupra lumii (Lebensanschauungen, 1918); Conflictul culturii moderne (Der Konflikt der modernen Kultur, 1918, ed. 3-a 1926); Brücke und Tür. Essays (1957).

Asupra lui Simmel: M. Friescheise n-K ö h l e r, G. Simmel, („Kant-Studien”, Bd. 24. Heft 1, 1919); A. M a m e l e t, Le relativisme philosophique chez Georg Simmel (1914); N. Bagdasar, G. Simmel, in „Filosofia contemporană a istoriei”, p. 166 - 205; Ästhetik und Soziologie um die Jahrhundertwende: Georg Simmel (hrsg. von H. Böhlinger und K. Gründer, 1976); lucrarea cuprinde și o bibliografie (p. 277 - 281) și studii inedite ale lui Simmel.

intuiționismului istoric pe cel al unei tratări sociologice a fenomenului culturii, fără a putea evita anumite accente biologizante, vizibile mai ales în critica raționalismului și a istoricismului tradițional.

Ideea centrală a operei lui Simmel este aceea a *obiectivării vieții*, pe care el o concepe la două niveluri: biologic (*Mehr-Leben*) și spiritual (*Mehr-als Leben*); la primul nivel se situează natura, familia și societatea; la al doilea nivel – cultura, ca ansamblu de forme (între care religia, arta și știința sunt cele principale). „Viața ca și mai multă viață (*Leben als Mehr-als-Leben*) înseamnă astfel o viață care se extinde atât în regiunea sensului, cât și în cea a valorii și

Menționăm că Simmel a influențat gândirea românească din secolul al XX-lea, în special opera axiologică și de filosofie a culturii a lui Vianu. Ideea „concepției activiste a culturii”, precum și cea a procesului de autonomizare a valorilor ca specific culturii moderne sînt formulate la T. Vianu sub influența vizibilă a lui Simmel.

a scopului... Căci trecerea vieții către și mai multă viață înseamnă începutul vieții spirituale și cu aceasta al culturii”³⁶¹.

Se îmbină aci un punct de vedere apriorist (pe care Simmel îl admitea mai ales la începutul activității sale), cu un punct de vedere antiintelectualist, mai ales în privința conceperii devenirii vieții ca proces irațional și a istoriei sub specia „legii individuale”. S-a observat, pe bună dreptate, că la Simmel, „legile istorice sunt... valabile numai pentru un singur caz; dincolo de acesta ele își pierd valoarea lor exactă”³⁶²³⁶³.

361 F. Heinemann, *Neue Wege der Philosophie*, Quelle & Meyer, Leipzig, 1929, p. 246.

362 N. Bagdasarian, *Filosofia contemporană a istoriei*, p. 187 - 188.

Autorul are în vedere aci capitolul intitulat semnificativ „Das individuelle Gesetz” din lucrarea lui Simmel, *Lebensanschauung*, care nu admite ideea de legitate în is-

363 O analiză a acestei lucrări oferă: G. E. m. Marica, *Problema culturii moderne în sociologia germană*, Cartea Românească, București, 1935, p. 36 - 64.

Simmel a analizat însă cu multă pătrundere funcția socială particulară a *banului*, care a determinat anumite particularități ale societății și culturii moderne. În *Filosofia banului* (1900) 34 întâlnim una dintre cele mai interesante analize sociologice a economiei capitaliste moderne, cu luarea în considerare a psihologiei sociale și a raporturilor dintre valori și viață, ca o reacție, se pare, față de autonomismul axiologic neokantian. Căci „viața” este, după Simmel, cea care dă sensul valorilor.

Formația enciclopedică (a se vedea diversitatea tematică a lucrărilor sale), vasta cultură, spiritul analitic pătrunzător i-au permis lui Simmel să sesizeze mărginirea mercantilă și reflexul ei intelectualist,

precum și „conflictul culturii moderne”, de fapt să reia și să rediscute tema nietzscheană a conflictului valorilor în lumea modernă pe teren sociologic³⁶⁴.

Pe acest fond, Simmel a analizat fenomenul „crizei culturii” moderne, evidențiind în esență ideea că trebuie să constatăm „o profundă opoziție trăită în formă: între viața subiectivă, care este însă finită în timp, și conținuturile sale, care, odată create sunt nemișcate, însă valabile atemporal”; „cu acest dualism se află laolaltă ideea de cultură” și exprimă „mersul spiritului spre el însuși”³⁶⁵.

Constituie „un paradox al culturii”

364 De fapt, Filosofia banului demonstrează în esență necesitatea unei sociologii a culturii și a unei sociologii teoretice generale. Articolele: „Conceptul și tragedia culturii” (1911) și „Conflictul culturii moderne” (1918) aplică tezele sociologice generale la studiul culturii și dezbat o problemă de mare importanță, într-o perioadă critică din istoria societății moderne.

365 G. Simmel, *Der Begriff und Tragödie der Kultur*, in: vol. *Philosophische Kultur*, 3. Aufl., G. Kiepenheuer, Postdam, 1923, p. 236.

faptul că „viața subiectivă” (pe care „o simțim în continua sa curgere”) se unește în ea cu „configurații închise”; căci în cultură stau laolaltă „două elemente”, anume „sufletul subiectiv” și „produsele spirituale obiective”³⁶⁶.

Din această nepotrivire rezultă un „conflict” specific, în esența culturii în genere, nu doar al culturii moderne. Simmel este reprezentantul așa-numitei *teorii relativiste* cu privire la criza culturii, conform căreia „tragedia” culturii decurge din faptul că „formele pe care și le dă viața în eterna ei devenire nu prezintă aceeași natură cu viața, ci ele sunt sustrase oricărei transformări și oricărei deveniri... De aici conflictul grav, pe care-l înfățișează nu numai cultura modernă, dar orice cultură în

³⁶⁶ Ibidem, p. 240.

genere, anume conflictul dintre procesul vieții, care nu-și știe răgazul, și formele ei, care nu știu ce-i schimbarea”³⁶⁷.

Opoziția amintită - preciza Simmel - poate lua uneori forme violente, dar, oricum, ea poate fi depășită. „Cultura modernă” însăși (în care conflictul apare mai pregnant) are încă resurse suficiente pentru a se echilibra.

Ca și alte teorii nemarxiste, teoria lui Simmel nu sesizează însă cauzele care stau la baza „conflictului culturii moderne” și a „crizei culturii” în orice epocă.

d. O. Spengler³⁶⁸ se situează în rândul

367 3 N. Bagdasar, Din problemele culturii europene, București, 1931, p. 40.

368 Lucrări principale: Heraklit (1904)? Declinul Occidentului (Der Untergang des Abendlandes, 2 vol., 1918, 1922)? Prusacism și socialism (Preussentum und Sozialismus, 1920); Omul și tehnica. Contribuție la o filosofie a vieții (Der Mensch und die Technik. Beitrag zu einer Philosophie des Lebens, 1931); Scrieri politice (Politisches Schriften, 1932); Cuvântări și articole (Reden und Aufsätze, 1937); Reflecții (Gedanken, 1941); Scrisori (Briefe din 1913 - 1936, 1963).

gânditorilor cei mai controversați din veacul al XX-lea. De fapt, în jurul operei sale principale, care a stârnit în Germania de după primul război mondial totodată uimire și proteste, s-a desfășurat o largă confruntare de idei.

Și nici nu se putea altfel, întrucât lucrarea prezintă, pe de o parte, veritabile probleme și demersuri teoretice inedite în filosofia culturii, iar, pe de altă parte, o critică nihilistă a societății burgheze. Înțățșarea în culori sumbre a viitorului culturii occidentale se împletește cu formularea unor idei revanșarde, chiar

Menționăm că asupra lui Spengler s-a scris mult, foarte mult. Reținem atenția doar asupra câtorva comentarii: E. König, O. Spengler (1921); O. Neurath, Anti-Spengler (1921); K. Schöck, Spenglers Geschichtsphilosophie (1921); Th. Haering, Die Struktur der Weltgeschichte (1921); A. Messer, Spengler als Philosoph (1922); L. Stein, Gegen Spengler (1925); M. Schröter, Metaphysik der Untergangs (1948); P. Andrei, H. Bergson și O. Spengler, doi filosofi neromantici, In: „Probleme de sociologie (1927); N. Bagdasar, Filosofia contemporană a istoriei (1930, p. 238 - 277).

reacționare, devenite apoi constitutive ideologiei fasciste. „Succesul cărții lui Spengler a fost condiționat de faptul că ea a răspuns cum nu se putea mai bine stării generale de spirit a tuturor claselor și păturilor societății capitaliste din epoca imperialismului, în perioada imediat următoare primului război mondial, în afară de proletariat”³⁶⁹.

De fapt, și în problema mult disputată în epocă, aceea a „crizei culturii”, Spengler susține „concepția organică sceptică”:,» cultura modernă” se află în stadiul „în care

369 A. S. Bogomolov, Nemețkaia burjuaznaia iilosoiia posle 2865 goda, Izdatelistvo Moskovskovo Universiteta, 1969, p. 149. Menționăm că și comentatori nemarxiști au evidențiat esența reacționară a doctrinei social-politice a lui Spengler. „Fără îndoială - scria A. Hillkman - Spengler a fost unul dintre precursorii ideologici ai nazismului; el detesta Germania democratică și dorea o schimbare radicală. Astfel, el a salutat «revoluția» hitleristă ca pe aurora unui nou viitor, așa cum îl dorise în mod intelectual el însuși (vezi prefața la cartea lui Spengler Jahre der Entscheidung, 1933)... el va intra deci în istoria gândirii politice ca unul dintre culpabili, unul dintre cei care sînt Ideologicește responsabili de atrocitățile cele mai monstruoase ale epocii noastre” (Les grands courants de la pensée mondiale contemporaine. Portraits, Second Volume, Fischbacher, Paris, 1964, p. 1415 - 1416).

forțele sufletești istovite nu mai pot crea valori culturale în adevăratul înțeles al cuvântului”; „apusul culturii europene este un fenomen ce se întâmplă în chip necesar, inexorabil, fatal”³⁷⁰...

Declinai Occidentului, deși reprezintă un efort remarcabil de a cuprinde explicația culturilor lumii, are la bază concepția metafizică a ciclurilor culturale închise, ajungând la negarea progresului și înfățișând criza culturii burgheze ca pe o criză a culturii umane în genere. Aceste idei se asociază, în aceeași operă chiar, cu proslăvirea prusacismului și militarismului.

370 N. Bagdasar, *Din problemele culturii europene*, București, 1931, p. 60, 64, 68. Gîndirea lui Spengler „nu este și nu a vrut să fie o gîndire raționalistă; ea este în mod funciar iraționalistă. Spengler nu vrea să ajungă la cunoștințe generale” (A. Hillkman, *Op. cit.*, p. 1427).

Această doctrină a mai fost susținută de Theodor Lessing (1872 - 1933), îndeosebi în lucrarea *Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen* (1919) și de L. Frebenius (1873 - 1938), îndeosebi în lucrările: *Probleme der Kultur* (1900),* *Paideuma. Umrisse einer Kultur-und Seelenlehre* (1921); *Schicksalskunde im Sinne des Kulturwerdens* (1932).

Spengler a sintetizat însă un material faptic enorm și a încercat o portretizare a culturilor. Dincolo de concepția idealistă asupra culturii, de organicismul și biologismul său, de ignorarea determinismului social, Spengler are meritul de a fi analizat pe larg particularitățile stilului culturii, elaborând sistematic o filosofie a stilului ca parte integrantă a filosofiei culturii.

Pe fondul unei concepții generale biologiste, relativiste și pesimiste, Spengler a subapreciat însă „eficacitatea intelectului, glorificând puterea intuiției, aprobând fără rezerve forța în toate domeniile ei de manifestare: tehnic, politic și

economic”³⁷¹³⁷².

Spengler a interpretat cultura prin prisma ideii de relativitate, asimilând ideea goetheană a „fenomenului original” pe terenul antiraționalismului lui Nietzsche și Bergson. Spre deosebire de Bergson însă, care „slăvește” ideea de creație, Spengler „vede pretutindeni mina destinului; el nu recomandă entuziasmul, ci resemnarea mistică... pune totul în dependență de sentimentul de pasivitate, de suferință. Fatalismul este izvorul *pesimismului istorico-filosofic*, care se degajă din întreaga operă a lui Spengler” 42.

371 N. Bagdasar, *Filosofia contemporană a istoriei*, București, 1930, p. 238. Așa cum s-a observat, „fondul filosofic general al concepției despre lume a lui Spengler este un biologism brutal” (Job. Hirschberger, *Geschichte der Philosophie*, II, 4. Aufl., Herder, Wien, 1960, p. 536).

372 P. Andrei, *Opere sociologice*, Vol. II, Editura Academiei R.S.R., București, 1975, p. 251. De fapt, încă după apariție, cartea *Declinul Occidentului* a fost considerată „un vis urit” (A. Werner, *Philosophie der Gegenwart*, München, 1921, p. 92) și s-a vorbit de „orbirea (cecitatea) lui Spengler în fața domeniului «sensului»” (A. Messer, *O. Spengler als Philosoph*, Stuttgart, 1922, p. 62).

Cultura - sublinia Spengler - este fenomenul original al oricărei istorii universale trecute și viitoare³⁷³. Prin ce se caracterizează însă cultura ca „fenomen original?” „Fiecare cultură - scria Spengler - are posibilitățile ei proprii de expresie nouă care apar, se maturizează, se ofilesc, dispar fără întoarcere³⁷⁴.

Realizând posibilitățile unui „suflet”, cultura dispare odată ou „epuizarea” sufletului care a creat-o: fiecare cultură „străbate vârstele individului. Fiecare își are copilăria, tinerețea, maturitatea și bătrânețea ei”; „o cultură moare atunci când sufletul a realizat toată suma posibilităților sale³⁷⁵. Ultima fază, faza de

373 O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, C. H. Beck, München, Sonderausgabe, 1963, p. 141.

374 Ibidem, p. 29, 145.

375 3 Ibidem, p. 143.

„declin” a unei culturi este „civilizația”, „soarta inevitabilă a unei culturi”³⁷⁶.

După Spengler, civilizația ar fi astfel faza de declin a oricărei culturi. Această teză constituie cea mai mare dificultate a „morfologiei culturii”, a teoriei ciclurilor culturale închise. De fapt, opoziția spengleriană între cultură și civilizație este consecința nemediată a unei concepții biopsihologice despre istorie și cultură, concepție concretizată în teza despre cultură ca produs al unui „suflet” metafizic și nu ca un produs al istoriei reale.

Viziunea spengleriană conduce la o dublă negare: a semnificației și a valorii bazei materiale a culturii; a continuității între culturi. Prin aceste teze, Spengler vine în contradicție cu faptele istorice, pe care el

³⁷⁶ Ibidem, p. 46.

însuși le analizează în cultura antică și cea modernă, și cu însăși cultura ca stare de fapt.

În fond, nu există o opoziție între cultură și civilizație, aceasta din urmă constituind baza materială a oricărei culturi; între civilizație și cultură are loc o interacțiune permanentă³⁷⁷.

Așa cum preciza Negulescu, Spengler „se închide astfel, singur, în această dilemă: sau încercarea de a înțelege cultura antică era, după propria lui părere, zadarnică, și atunci afirmarea lui, că acea cultură s-ar fi deosebit radical de cea a noastră, rămâne o simplă afirmare... sau, dacă a izbutit în adevăr să înțeleagă cultura antică, atunci cade principalul, stabilit de el însuși, că

³⁷⁷ Vezi: Al. Boboc, Kant și neokantianismul, Editura științifică, București, 1968, p. 341 - 342.

diferitele culturi sunt impermeabile, inaccesibile altor spirite decât cele pe care le animă direct, în propriile lor cadre. În acest din urmă caz însă nu mai există niciun motiv ca diferitele culturi să nu se influențeze, nicidecum, unele pe altele”³⁷⁸. Însăși ideea de logică a istoriei vine, la Spengler, în contradicție cu faptele. Pe de o parte, Spengler „*crede* într-o anumită logică a istoriei... această *credință* îi apare ca un fapt istoric, totodată relativ și necesar”; pe de altă parte, el consideră „că umanitatea este o ficțiune, un cuvânt vid de sens”³⁷⁹.

Spengler critica, pe bună dreptate, teoriile absolutiste despre adevăr, precum și mărginirea intelectualistă a concepțiilor

378 P. P. Negulescu, Destinul omenirii, vol. II, Fundația București, 1939, p. 439.

379 A. Fouconnet, Oswald Spengler (Le prophète du Declin de l'Occident) F. Alcan, Paris, 1925, p. 8, 66.

moderne despre cunoaștere și cultură.

În urma acestei critici însă, el ancora în plin relativism, interpretând dictonul heraclitean *panta rei* în sensul că nu ar exista valabilitate universală. Relativismul este însă rezultatul aplicării modelului biologie în înțelegerea culturii, ajungându-se la ceea ce s-a numit „morfologia culturii”.

Este de observat însă că, deși vine cu o explicare biopsihologistă a culturii, autorul *Declinului Occidentului* analizează, în ciuda tezei morfologice (a ciclurilor culturale ermetic închise), unele particularități reale ale culturilor antică și modernă, *marcând exclusiv discontinuitatea lor*, dar venind cu observații și sugestii foarte utile pentru o istorie a culturii. În plus, studiul spenglerian al „fenomenului marilor culturi” ridică și

câteva probleme deosebit de interesante ale filosofiei culturii.

Cu alte cuvinte, nu întreaga creație teoretică a lui Spengler este reductibilă la concepția sa morfologică. Chiar în considerarea culturii ca expresia unui „suflet” este implicată ideea unui element de unitate care trebuie să închege toate manifestările unei culturi, ideea stilului cultural.

În acest sens, Spengler vorbea de *habitus*-ul („chipul înfățișării externe” a unei culturi), de *durata* și de tempo-ul ei.

Asemănând culturile cu viața unei plante, Spengler ajunge să atribuie culturii aceleași caractere pe care le întâlnim la plante. „Se vorbește de *habitus*-ul unei plante pentru a spune că ea are un fel de

fenomen exterior care nu-i este propriu decât ei... și se distinge de exemplarele tuturor celorlalte genuri prin caracterul, atitudinea, stilul sub care se manifestă în universul luminos al ochiului nostru. Eu aplic acest important concept al fizionomicii la marile organisme ale istoriei și așa putea să vorbesc de *habitus-ul* culturii, al istoriei sau al spiritualității hinduse, egiptene antice. Un sentiment obscur al acestui *habitus* a stat totdeauna la originea conceptului de stil” 61. Dar *habitus*-ului unui grup de organisme „îi aparține, de asemenea, o anumită *durață a vieții* și un anumit *tempo* al dezvoltării. Aceste concepte nu trebuie trecute sub tăcere într-o doctrină despre structura istoriei. *Tactul* existenței antice era altul decât al celei

egiptene sau arabe. Se poate vorbi de un *andante* al spiritului greco-roman și de un *allegro con brio* al spiritului faustian”³⁸⁰³⁸¹.

În esență deci fiecare cultură „își are un stil original și specific prin care se distinge de toate celelalte. Stilul acesta îl vom întâlni în toate creațiile unei culturi... Caracterele specifice ale unei culturi, stilul ei se citesc până și în cele mai mărunte lucruri, cum sunt fațadele caselor, aspectul piețelor, străzilor și zgomotul lor”³⁸².

Există unele asemănări între Spengler și Nietzsche atunci când se analizează stilul cultural. Așa cum observa Blaga, Spengler

380 O. Spengler, Op. cit., p. 14G.

381 Ibidem, p. 147. Spengler credea că durata unei culturi ar fi de aproximativ 1000 de ani, ceea ce evident este arbitrar și în contradicție cu faptele istorice. Ceea ce ște necontestat este însă faptul că orice cultură are o durată!

382 N. Tatu, Oswald Spengler, în: Istoria filosofiei moderne, vol. III, 1938, p. 503.

„numește sufletul culturii antice *apollinic*... înlătură «dionisiacul» și păstrează numai «apollinioul»... cu o semnificație lărgită și ușor modificată dionisiacul reîntră însă în deplinele sale drepturi – în explicația pe care Spengler o dă «culturii occidentale». Spengler caracterizează esența sufletului, care a creat cultura Occidentului, ca fiind de natură «faustiană». Acest «faustian» e foarte îndeaproape înrudit cu dionisiacul. Căci sufletul faustian a creat o cultură al cărei fundamental simbol ar fi *spațiul* infinit și beția legată de dimensiunile acestuia”³⁸³.

Este de observat însă că, și în acest caz, faptele din istoria culturii vin să contrazică teoria lui Spengler.

Astfel, nu toate produsele din cultura antică se pot explica prin apollinic, după

3835 1 L. B 1 a g a, Zări și etape, p. 200.

cum nici toate produsele din cultura modernă nu se pot explica prin faustic. Există, într-adevăr o notă dominantă a culturii moderne, care apare ca faustică mai ales în romantism? clasicismul francez, muzica preclasică nu se pot explica faustic. Intre apollinic și dionisiac (sau faustic) există o deosebire, dar nu o ruptură. Nietzsche avea dreptate să considere apollinicul și dionisiacul într-o unitate stilistică.

Spengler ajunge să rupă unitatea dintre activ și contemplativ și, după procedeul absolutizărilor, să considere întreaga creație culturală a unei epoci din unghiul de vedere al notei dominante și să impună o discontinuitate între stiluri, aceasta tocmai ca urmare a autonomismului cultural

asimilat pe terenul biopsihologismului, care nu înțelege determinismul istorico-cultural.

Cu toate limitele concepției morfologice a culturii, Spengler a ridicat probleme reale ale filosofiei stilului, a deschis calea cercetărilor planului stilistic al culturii, evidențiind componentele esențiale ale acestuia. În plus, nu trebuie neglijată latura de critică socială în opera lui Spengler, critică ce nimerește adesea din plin mărginirile lumii burgheze, deși, așa cum s-a observat, „critica sa vizează în primul rând laturile progresiste cele mai înaintate ale culturii moderne”³⁸⁴.

În concluzie, critica marxistă vizează idealismul funciar teoriei spengleriene și reductionismul său morfologic, nu ideea de

384 Al. Tănase, Introducere în filosofia culturii, Editura științifică, București, 1968, p. 165.

stil cultural ca atare. Căci filosofia stilului este, ca și filosofia valorii, o propedeutică necesară în reconstrucția marxistă a filosofiei culturii, care aruncă, la rândul ei, o nouă lumină asupra determinării și rolului planului stilistic³⁸⁵.

e. O poziție aparte în „filosofia vieții” a ocupat E. Troeltsch³⁸⁶³⁸⁷, teolog, sociolog și filosof al istoriei, discipol al lui Dilthey și Windelband. El s-a remarcat prin sociologia

385 Menționăm că teoria lui Spengler, care este încă de răsunet în tiloso' fia apuseană contemporană, a avut o vizibilă trecere în filosofia românească interbelică, unii autori (Blaga) criticînd-o și dezvoltînd-o, alții (P. P. Negulescu) criticînd-o de pe pozițiile unui punct de vedere depășit istoricește (Spencer). În plus discuțiile actuale din stilistică și din filosofia stilului nu pot să nu se refere la Spengler.

386 Lucrări principale: Caracterul absolut al creștinismului și istoria religiei (Die Absolutheit des Christentum und die Religionsgeschichte, 1902); însemnătatea protestantismului pentru nașterea lumii moderne (Die Bedeutung des Protestantismus für die Enste hung der modernen Vielt, 1906); Istorismul și problemele sale (Der Historismus und seine Probleme, 1922); Istorismul și depășirea sa (Der Historismus und seine Überwindung, 1924). Au apărut: Ge- sammelle Schriften (4 vol., 1912 - 25; ed. a 2-a 1960). Despre Troeltsch: W. Köhler, E. Troeltsch (1941); W. F. Kasch, Die Sozialphilosophie von E. Troeltsch (1963).

387 E. Troeltsch, Meine Bücher, in: Die Philosophie der Gegenwart in: Selbstdarstellung, hrsg. von R. Schmidt, F. Meiner, Leipzig, 1921, p. 161, 164.

religiei, deși susținea teza: „starea religioasă” este o „trăire *a priori*”, care conduce la „spiritul absolut”. Troeltsch a criticat mecanismul și intelectualismul și, deși pe terenul idealismului, a încercat să prezinte unitatea procesului istoric în dinamica ei, punând accent pe rolul colectivităților umane.

În autoexpunerea din 1921, Troeltsch scria: „voința mea de a cunoaște a fost orientată încă din fragedă tinerețe, către lumea istorică, tot așa ca la Dilthey”; cele „două mari grupe de probleme”, anume „cele istorice ale religiei și istoriei spiritului și cele metafizice ale psihologiei și istoriei dezvoltării spirituale”, nu se puteau înțelege decât prin psihologia „comprehensivă” (*verstehende*), perspectivă în care autorul a

și conceput și elaborat „o istorie generală a dezvoltării spiritului religios pe baza înrădăcinării acestuia în viață în genere și a poziției particulare și a aprecierii creștinismului în această dezvoltare universală” 38.

Psiholog, pedagog și filosof, reprezentant al „filosofiei vieții”, dar și al unor deschideri spre neohegelianism, E. Spränge ³⁸⁸, a elaborat o „psihologie comprehensivă”, ca și Dilthey, pentru nevoile întemeierii „științelor spiritului”.

388 Lucrări p r i n c i p a l e: Fundamentele științelor istorice (Die Grundlagen der Geschichtswissenschaften, 1905); W. von Humboldt și ideea de umanitate (W. von Humboldt und die Humanitätsidee, 1909, ed. 2-a 1928); Formele vieții (Lebensformen, 1914, ed. 8-a 1950); Asupra psihologiei comprehensiunii (Zur Psychologie des Verstehens, 1918); Popor, stat, educație (Volk, Staat, Erziehung, 1930); Viziunea despre lume a lui Goethe (Goethes Weltanschauung, 1943, ed. 2-a 1949); Probleme ale culturii contemporane (Kultursfragen der Gegenwart (1953, ed. 3-a 1968). Menționăm: Gesammelte Schriften (11 vol., 1969 - 1974).

Asupra lui Spranger: Bildnis eines geistigen Menschen unserer Zeit. Festschrift zum 75. Geburtstag (1957); Th. Neu, Vollständige Bibliographie E. Spranger (1958).

Problema centrală în preocupările lui Sprangler este aceea a „comprehensiunii” (*das Verstehen*), ca modalitate de *interpretare* a conținuturilor de sens ale fenomenelor culturii („spiritul obiectiv”, după Spranger).

Spranger desprinde modalitățile principale de interpretare (de cuprindere a „conținuturilor de sens și valoare dată”) și cele șase „forme de viață” (*Lebensformen*), corespunzătoare principalelor domenii ale culturii și concretizate în șase „tipuri umane” (teoretic, economic, estetic, social, al puterii, religiei), adică șase domenii de manifestare, cu atitudinile corespunzătoare³⁸⁹.

3891 O E. Spranger, *Lebensformen. Geisteswissenschaftliche, Psychologie und Ethik der Persönlichkeit*, 7. Aufl., M. Niemeyer, Halle (Saale), 1930, p. 121 - 276. Metoda folosită - *das Verstehen* - înseamnă „a pătrunde în constelația valorică particulară a unei conexiuni spirituale” (Ibidem, p. 413).

În acest context, deși pe terenul idealismului obiectiv, Spranger a cultivat idealurile umaniste clasice și, mai ales în lucrările de pedagogie, a dezbătut tema unei automodelări a individului în spiritul moralității și al valorilor. Aceasta pe fondul unei riguroase deosebiri între natură și cultură. „Natura ca atare – scria Spranger – nu cunoaște nicio productivitate; aceasta începe abia în imperiul valorilor... Și atunci se poate spune: creația valorică este legea vieții spirituale, nu în sensul că aceasta este faptic așa și că fiecare nouă treaptă conține un plus de valoare, ci în sensul că aceasta așa trebuie să fie”³⁹⁰.

Se circumscrie „filosofici vieții1 și L.

390 E. Spranger, Hauptprobleme der Religionsphilosophie, (1910 - 1911), în: Gesammelte Schriften, Bd. IX: Philosophie und Psychologie der Religion, hrsg. von H. W. Bälir M. Niemeyer, Tübingen, 1974, p. 159.

Klage's³⁹¹, psiholog și filosof mult cercetat astăzi, considerat între întemeietorii grafologiei și caracterologici. Ideea centrală a operei lui Klages este aceea a „adversității dintre suflet și spirit”, desfășurată într-o „metafizică biocentrică”, de fapt un idealism vitalist.

Nu putem încheia această prezentare despre cunoscuta *Lebensphilosophie* fără să-l menționăm pe R. E u e k e n³⁹²,

391 Lucrări principale: Scris și caracter (Hanschrift und Charakter, 1917, ed. 2-a 1956); Spiritul ca adversar al sufletului (Der Geist als Widersacher der Seele, 3. vol., 1929 - 32, ed. a 4-a 1960); Despre esența ritmului (Vom Wesen des Rythmus, 1933, ed. a 2-a 1944); Fundamentele științei expresiei (Grundlegung der Wissenschaft vom Ausdruck, 1942, ed. 7-a 1950); Limbajul ca izvor al psihologiei (Die Sprache als Quelle der Seelenkunde, 1948); Despre sensul vieții (Vom Sinn des Lebens, Auswahl, 1940, ed. 2-a 1943). Menționăm că se află în curs de apariție: Sämtliche Werke (hrsg. von E. Frauchinger u.a.), în 10 volume, la Bouvier (Bonn), din care au apărut, între 1969 - 1977, 4 volume. S-a înființat „Klages-Gesellschaft” (la Marbach).

Asupra lui Klages: M. B e n s e, Anti-Klages (1937); K. L. Hager, L Klages. In memoriam (1957); Vorträge und Aulsätze zum philosophischen System von Klages („Hestia”, 1976 - 77). În românește avem studiul lui I. Brucăr, în: fsfo- ria filosof iei moderne, vol. III, 1938, p. 359 - 374.

392 Lucrări principale: Unitatea vieții spiritului în conștiința și fapta omenirii (Einheit des Geisteslebens in Bewußtsein und Tat der Menschheit, 1888; ed. 2-a 1925); Viziunile despre lume ale marilor

cunoscut istoric al filosofiei și al culturii, promotorul unui activism spiritual care se originează la Fichte.

„Fapta (*Tat*) liberă deosebește „viața spirituală” de orice „dezvoltare naturală”; „numai în fapta liberă se înrădăcinează viața lumii spiritului cu opoziția sa față de orice impuls natural, numai fapta liberă dă vieții starea de mișcare... numai fapta liberă permite în cele din urmă, dobândirea de sine prin operă”³⁹³. Eucken a elaborat totodată o teorie a planurilor „vieții”, care

ginditori (Die Lebensanschauungen der grossen Denker, 1890, ed. 18-a 1922); Lupta pentru un conținut spiritual al vieții (Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt, 1896, ed. 5-a 1925); Sensul și valoarea vieții (Sinn und Wert des Lebens, 1908; ed. 9-a 1922); Omul și lumea (Mensch und Welt, 1918); Amintiri de viață (Lebenserinnerungen, 1920, ed. 2-a 1922).

Asupra lui Eucken: E. Becher. Eucken und seine Philosophie (1927); N. Balca, R. Eucken (în: Istoria filosofiei moderne, vol. II, București, 1938, pp. 207 - 223).

393 4 R. Eucken, Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt, 3. Aufl., F. Meiner, Leipzig, 1918, p. 50. Textul are sens în contextul mai larg al teoriei despre cele „trei trepte ale vieții spirituale”: „formarea lumii”; „formarea operei” și „autoformarea” (Selbstbildung).

sugerează ideea sferelor existentei și valorilor din axiologia fenomenologică³⁹⁴.

f. Așa cum am menționat la începutul acestei lecții, „filosofia vieții” s-a afirmat ca o mișcare neoromantică, impulsionată însă de noua dezvoltare a biologiei și a psihologiei, în spiritul cărora, printr-o extrapolare de metode și de concepte, a încercat o reconstrucție în filosofie, în opoziție cu maniera sistemelor deductivspeculative și cu raționalismul

394 Vezi: Al. Boboc, Axiologie și etica In opera lui Max Scheler, București, 1971, p. 58. Aici se află (p. 56 - 59) și o caracterizare a operei lui Eucken.

(;6 Pentru a preîntîmpina eventualele obiecții cu privire la profilul acestei lecții, rămasă și așa destul de sumară, aș face următoarele precizări: a) gînditorii analizați mai sus - Nietzsche, Dilthey, Simmel, Spengler ș.a. - sînt nume de răsunset nu numai în epocă, ci și în conștiința filosofică a contemporaneității, ei continuînd, în filosofia nemarxistă, să fie punct de plecare și motive de construcție (de pildă, Nietzsche și Dilthey pentru Heidegger; Dilthey pentru „hermeneutica filosofică”; Spengler pentru filosofia stilului etc.); b) gînditorii amintiți au exercitat influențe și au constituit motive de dispută în procesul constituirii unei filosofii românești moderne și al esteticii și criticii de specialitate, continuînd să trezească și astăzi interesul; c) căci mulți și întreabă, pe bună dreptate, de unde marele răsunset al numelor amintite și cam cum ar trebui apreciate în zilele noastre.

clasic, precum și o fundamentare teoretico-filosofică a științelor umane.

Rămânând însă pe terenul unui idealism de nuanță biopsiholog că, autorii celebrei *Lebensphilosophie*, în marea lor majoritate mari oameni de cultură, personalități marcante, au ridicat unele probleme reale și au formulat unele soluții demne de toată atenția în procesul prelucrării critice, pe temeiuri marxiste, a rezultatelor obținute de sistemele de gândire nemarxistă contemporană⁸⁶.

3. NEOVITALISM ȘI NEOSRIRITUALISM.

BERGSON

În mare măsură, prin componenta ei biologică „filosofia vieții 1 constituie și o formă a vitalismului, concepție idealistă nu

numai despre natura vieții, ci și despre existență în genere, axată pe ideea acțiunii unor factori imateriali (*entelechie*, „forță vitală”, „elan vital” etc.) în progresul organic și al lumii ca atare. Trebuie să facem însă o distincție între prezența unor ipoteze vitaliste ca urmare a insuficienței cunoașterii fenomenelor biologice și *vitalismul* ca soluție filosofică (Driesch, Bergson).

a. Ideile vitalismului se întâlnesc, într-o formă mai elaborată, în opera biologului și filosofului german Hans Driesch (1867 – 1941) 1.

Inițial zoolog, elev al lui Haeckel, Driesch a căutat în lucrările sale să depășească mecanicismul acestuia, elaborându-și propria sa concepție, numită

„vitalism”, concepție în esență antimaterialistă, nu numai antimecanicistă. Driesch însuși, în autoexpunerea din 1931, vorbea de „dualismul realului”: „dualism principal dintre *fenomenele* legate de *materie* și cel al *formelor* sau *entelehiilor* constitutive întregului, dualism care susține doctrina ordinii empirice, «fenomenale» a naturii, conduce însă dincolo de real (*das Wirkliche*)”³⁹⁵³⁹⁶.

395 Lucrări principale: Vitalismul (Der Vitalismus, 1905)? Filosofia organicului (Philosophie des Organischen, 2 voi., 1909, ed. a 4-a 1930)? Doctrina despre ordine (Ordnungslehre, 1912, ed. a 2-a 1923)? Doctrina despre realitate (Wirklichkeitslehre, 1917, ed. a 3-a 1931); Corp și suflet (Leib und Seele, 1916, ed. a 3-a 1927); Probleme fundamentale ale psihologiei (Grundprobleme der Psychologie, 1925, ed. a 2-a 1929)? Parapsychologie (1932, ed. a 2-a 1952)? Depășirea materialismului (Die Überwindung des Materialismus, 1935)? Probleme biologice de nivel superior (Biologische Probleme höherer Ordnung, 1944y, Amintiri de viață (Lebenserinnerungen, 1951).

Menționăm că, din 1947, funcționează In Regensburg: H. Driesch - Gesellschaft für Philosophie und Parapsychologie.

Asupra lui Driesch: O. Heinichen, Driesches Philosophie (1924); H. Driesch, hrsg, von A. Wenzel (1951)? Schrittenverzeichnis („Zeitschrift für philosophische Forschung", I, 1947).

396 Hans Driesch, în: Deutsche systematische Philosophie nach ihren Gestalten, hrsg. von H. Schwarz, Bd. I, Berlin, 1931, p. 181. Menționăm că Driesch își expune aci pe larg (p. 127 - 190) concepția sa filosofică, etică, psihologică etc. In cele din urmă, Driesch „se oprește în domeniul

b. Henri Bergson (1859 – 1941) este, incontestabil, unul dintre cei mai de seamă și dintre cei mai influenți gânditori nemarxiști contemporani.

Opera³⁹⁷ sa încearcă o nouă sinteză în

credinței, care se află departe de spiritul științific" (W. Moog, Die deutsche Philosophie im 20. Jahrhundert, p. 60). Un studiu interesant asupra lui Driesch a dat M. Be- niuc (în: Istoria ilosoiiei moderne, vol. II, 1938, p. 320 - 323).

397 Lucrări principale: Essai sur les données immédiates de la conscience (1889); Matière et Mémoire (1897); Le Rire (1900); L'Evolution créatrice (1907); L'Energie spirituelle. Essais et conférences (1919); Durée et simultanéité. A

propos de la théorie d'Einstein (1922); Les deux sources de la morale et de la religion (1932); La Pensée et le mouvant. Essais et conférences (1934). Postum s-au publicat: Ecrits et paroles (1957 - 1959), iar în 1959: Oeuvres (édition du Centenaire, cu o introducere de H. Gouhier).

Așa cum a remarcat Joh. Hirschberger (Geschichte der Philosophie, II, 1960, p. 519), operele lui Bergson au obținut ediții „cum de obicei numai romanele bune le au”; lucrările au ajuns până în 1946 la 53 de ediții (Essai sur

les données), 46 de ediții Matière et Mémoire, 67 de ediții Le Rire, 62 de

ediții L'Evolution créatrice, 48 de ediții Les deux sources... Marxistul francez L. Sève (La philosophie contemporaine, 1962, p. 234), observă că, în ciuda dificultăților sale, bergsonismul e încă prezent în Franța, predându-se până și în licee și atrăgând pe cei ce-și obțin doctoratul în filosofie. Atrage atenția prezența lui Bergson în America, încă din perioada imediat următoare primului război mondial; de fapt, „similaritatea” dintre concepțiile lui Bergson și James „este cu adevărat frapantă (Vezi: M. C a p e k, La pensée de Bergson en Amérique, în „Revue International de Philosophie”, 121 - 122, fase. 3 - 4, 1977, p. 331).

timpul metafizicii spiritualiste, inspirându-se parțial din mișcarea romantică, dar continuând și precizând sensul principal antiintelectualist și antimaterialist al neospiritualismului francez (reprezentat de Ravaisson, Lachelier, Boutroux și alții), care s-a afirmat încă în ultimele decenii ale veacului trecut printr-un protest împotriva determinismului mecanicist și a gnoseologismului modern, interpretând însă noile rezultate ale dezvoltării biologiei în direcția idealismului de tipul „metafizicii inductive” (construcția teoriei generale

Dintre cercetările asupra lui Bergson amintim: J. Benda, *Le bergsonisme* (1912); Ed. Le Roy, *Une philosophie nouvelle: Henri Bergson* (1912); J. Se- gond, *L'intuition bergsonienne* (1912); F. Grandjean, *Une révolution dans la Philosophie: La doctrine de H. Bergson* (1913); J. Maritain, *La philosophie bergsonienne* (1914); W. James and H. Bergson, *A Study in Contrasting Theories of Life* (1914); J. Chevalier, *Bergson* (1923); S. Caramel 1 a, *Bergson* (1927); V. Jankélévitch, *Bergson* (1931); A. D. Serti 11 a n g e s, *H. Bergson* (1942); L. H u s s o n, *L'intellectualisme de Bergson* (1947); L. G i u s s o *Bergson* (1949); L. Adolphe, *L'Univers bergsonien* (1955); J. Chevalier, *Entretiens avec Bergson* (1959); H. Gouhier, *Bergson et le Christ des Évangiles* (1961).

filosofice pornind de la rezultatele științelor exacte).

Educat în spiritul tradițiilor clasice (Bergson era un bun elenist), autorul *Evoluției creatoare* a fost totodată un profund cunoscător al matematicii și al științelor naturii, cu o formație enciclopedică ce amintește de marile spirite ale epocii moderne.

Prețuit în epocă (în 1928 i s-a decernat Premiul Nobel) și comentat larg și de admiratori și de adversari, Bergson a instituit în filosofia franceză nu o școală bergsoniană propriu-zisă (deși bergsonieni au existat destui), ci un spirit, o modalitate specifică de a gândi, singularizându-se oarecum în era dominației școlilor, așa cum o făcuseră odinioară Pascal și Kierkegaard,

iar în epocă – Nietzsche și Heidegger.

Deși filosofia sa conduce în principal la o răstălmăcire idealistă-iraționalistă a evoluționismului, a determinismului și a dialecticii cunoașterii, reluând multe teze ale vitalismului și ale subiectivismului romantic, ea a avut o largă aderență în cercurile creatorilor artei moderne, în măsura în care teoretiza, într-un anumit fel, maniera modernă, mai ales impresionistă, de a gândi și a înfăptui creația artistică.

Așa cum a sesizat critica de artă, „construcția impresionistă ilustrează filosofia continuității”³⁹⁸. Impresionismul muzical și plastic „s-a recunoscut” în Bergson, iar M. Proust „a folosit mai mult din lecția lui Bergson”³⁹⁹. Mai precis spus,

398 A. Lhoté, Să vorbim despre pictură, Editura Meridiane, București, 1971, p. 158.

399 T. Vișanu, Henri Bergson, În: Istoria filosofiei moderne, vol. IV,

„o anumită concepție asupra artei se atașează strâns intuiționismului bergsonian. O concepție la baza căreia stă exaltarea subiectivității individuale a artistului... O bună parte a poeziei moderne pare a-și fi îndreptat interesul în această direcție, – suprarealismul nu a fost de fapt decât o încercare de a traduce într-o manieră cât mai fidelă «datele imediate ale conștiinței»⁴⁰⁰.

Constatând că „influența principală a filosofiei lui Bergson acționează în sensul conservatorismului și se armonizează ușor cu mișcarea care a predominat la Vichy”⁴⁰¹, precum și teza aproape unanim acceptată a revoltei lui Bergson împotriva rațiunii (de

București, 1939, p. 221.

400 E. Stere, *Doctrine și curente în filosofia contemporană*, Editura Junimea, Iași, 1975, p. 25 nota a.

401 B. Russell, *Histoire de la philosophie occidentale*. Gallimard, Paris, 1953, p. 803.

fapt a mărginirii intelectualiste a concepțiilor moderne), nu putem să nu amintim că autorul *Evoluției creatoare*, a cărei doctrină filosofică a ridicat unele dificultăți mișcării de rezistență din Franța, s-a opus totuși fascismului⁴⁰².

Este astfel de la sine înțeles că pledăm pentru o abordare critică a bergsonismului, dar și pentru o nuanțare a aprecierii. Căci proiectul unei cunoașteri a realității și a creației artistice *sub specie durationis*, se opune, pe bună dreptate, acelei concepții *sub specie aeternitatis*, caracteristică gândirii metafizice tradiționale, conturând o viziune mai dialectică, deși, este adevărat, structural mărginită de accentuarea antiintelectualismului în direcția iraționalismului (negarea valorii cunoașterii

402 L. Sève, Op. cit., p. 236.

raționale și supralicitarea factorilor neraționali).

e. Centrul gândirii bergsoniene îl constituie teoria duratei, mai precis, a intuiției duratei. Se prezintă adesea filosofia a lui Bergson „ca o filosofie a *intuiției*. Ea este însă mai întâi și esențialmente o filosofie a *duratei*. Descoperirea duratei – iată ceea ce constituie *primum movens* al gândirii sale”⁴⁰³.

Bergson însuși (într-o scrisoare din 1916 către Höffding) preciza: „după mine, orice rezumat al vederilor mele le va deforma în ansamblul lor și le va expune prin aceasta la o mulțime de obiecții, dacă nu se plasează de la început și nu revine

403• J. Chevalier Henri Bergson, In: Les grands courants de la pensée mondiale contemporaine. Portraits, Premier Volume, Fischbacher, Paris, 1964, p. 125. Autorul oferă mai devreme (1926) un „Bergson” (Plon, Paris) ce ră-mîne carte de referință pentru cercetarea operei lui Bergson.

fără încetare la ceea ce eu consider ca însuși centrul doctrinei: *intuiția duratei*"⁴⁰⁴⁴⁰⁵.

Autorul însuși considera astfel ca descoperirea sa cea mai originală intuiția duratei, și nu teoria intuiției.

Totodată, Bergson recunoștea rolul imens al intuiției creatoare din artă, ceea ce face ca opera lui să prezinte un vădit caracter artistic, cu toate că recunoaște importanța studiului științific al „faptelor brute”, și nu admite teza romantică a identității dintre artă și filosofie.

Comparând cele două domenii de funcționare a intuiției, Bergson scrie: „1° arta nu poartă decât asupra a ceea ce este viu și nu face apel decât la intuiție, în timp

404 H. H 8 f f d i n g, La philosophie de Bergson, Alcan, Paris, 1916, p. 160.

405 ibidem, p. 159.

ce filosofia se ocupă în mod necesar de materie în același timp în care aprofundează și spiritul, făcând apel, prin urmare, atât la inteligență cât și la intuiție (deși intuiția este instrumentul ei specific); 2° intuiția filosofică, după ce s-a angajat în aceeași direcție ca și intuiția artistică, merge mult mai departe: ea prinde vitalul înainte de risipirea sa în imagini, în timp ce arta poartă asupra imaginilor” 11.

Bergsonismul – sublinia Jankélêvitch – este „una dintre acele rare filosofii în care teoria cercetării se confundă cu cercetarea însăși, excluzând acea specie de dedublare reflexivă care înglobează teoriile și metodele. În gândirea bergsoniană se poate repeta, într-un sens, ceea ce L. Brunschwicg a spus despre spinozism: că nu există pentru

el metodă în mod substanțial și conștient distinctă de meditația asupra lucrurilor, că metoda este mai mult imanentă acestei meditații, căreia îi desenează, într-un fel, alura generală”⁴⁰⁶.

Bergson însuși preciza că *durata* nu cunoaște spațiul și impenetrabilitatea, ci este o „durată pură”.

Textul cu care începe lucrarea *Evoluția creatoare* conduce în plin „realism” psihologic, reluând, într-o altă manieră teza despre „datele imediate ale conștiinței”. „Existența despre care noi suntem mai siguri și pe care o cunoaștem cel mai bine – scria Bergson – este în mod incontestabil existența noastră; căci despre toate celelalte obiecte avem noțiuni pe care le putem considera ca exterioare și

406 V. Jankélévitch, Bergson, Alcan, Paris, 1931, p. 1.

superficiale, în timp ce ne percepem pe noi înșine în mod interior, profund”⁴⁰⁷.

„Durata” este însă altceva decât „eul” care aparent susține „curgerea” vieții interioare. „Căci durata noastră nu este un moment care înlocuiește alt moment: nu ar exista atunci decât prezent, nu prelungire a trecutului în actual, nu evoluție, nu durată concretă”⁴⁰⁸.

Bergson asimilează astfel „durata pură” cu timpul „real”, psihologic. De aceea, durata îi apare ca „reală”, dar ca devenire pură, ca realitatea schimbării sau schimbarea în stare „pură”, independent

407 H. Bergson, *L'Evolution créatrice*, 27^e édition, Alcan, Paris, 1923, p. 1.

408 Ibidem, p. 4 - 5. Așa cum s-a precizat (M. Căpăk, *La pensée de Bergson en Amérique*, în „Revue Internationale de Philosophie”, 3 - 4 1977, p. 322), „similaritatea «duratei reale» cu «curentul conștiinței» (stream of consciousness) este de netăgăduit: Bergson, ca și James sau opus asociaționismului psihologic... afirmând continuitatea dinamică a vieții noastre interioare. Protestul lor contra atomismului psihologic a fost una dintre primele surse ale psihologiei structurilor (Gestaltpsychologie).

de ceea ce se schimbă (lucruri, fenomene), ceea ce, evident, implică și relativismul și o tratare metafizică a caracterului absolut al timpului.

Este adevărat însă că în *Evoluția creatoare* conceptul de *elan vital* vine ca un substrat metafizic pentru a susține „realitatea” schimbării și fondul metafizic al timpului. În conferințele asupra „perceperii schimbării” (mai 1911), Bergson preciza: „*durata reală* este ceea ce s-a numit totdeauna *timp*, dar timpul perceput ca indivizibil”⁴⁰⁹. Aici se reia analogia duratei cu o melodie (din *Evoluția creatoare*) și se precizează, în sensul celor spuse mai sus, că „există schimbare, dar nu lucruri care se schimbă”; cu cât facem efortul de a gândi

409 H. Bergson, *La Pensée et la Mouvant*, 4 éd., Alcan, Paris, 1934, p. 188.

lucrurile *sub speciae durationis*, cu atât „ne vom afunda în durată reală” și vom participa la „principiul transcendent”, la o „eternitate a vieții”⁴¹⁰.

Ne izbim aci de un anumit cerc în demonstrație: teoria „elanului vital” susține „durată pură”, dar el însuși este, cum s-a observat, nu numai „doctrina cea mai originală a lui Bergson în domeniul biologiei”, ci, într-un anumit sens, „această teorie este transpunerea intuiției duratei creatoare în domeniul biologiei”⁴¹¹.

Trebuie precizat că „metafizica” bergsoniană, deși clădită psihologic, nu pune la îndoială existența realității (a ordinii materiale). Soluția adoptată amintește oarecum de Leibniz: ordinea finală a

⁴¹⁰ Ibidem, p. 189, 199.

⁴¹¹ J. B e n r u b i, Les sources et les courants de la philosophie contemporaine en France, Tome. II, Alcan, Paris, p. 803.

monadelor și ordinea deterministă (materială) a lucrurilor. La fel, „elanul vital” al lui Bergson vine ca un substrat metafizic al „duratei pure” și solul spiritual al „evoluției creatoare”, al cărei sens ultim este justificarea libertății umane, în opoziție cu determinismul rigid (singurul pe care Bergson îl cunoștea). Căci, pentru Bergson, „libertatea este sinonimă cu durata. Eul psihologic, în ceea ce are el mai profund, este creație liberă”⁴¹².

d. Prin *teoria intuiției*, complementară *teoriei duratei*, Bergson încearcă și mai mult să depășească aporiile „realismului” psihologic, precizând însă și mai bine sensul antiintelectualist al spiritualismului său și aspectul gnoseologic iraționalist al acestuia.

412 J. A b e r m a n, Curentul antiintelectualist francez, București, 1939, p. 298.

Pregătirea teoriei intuiției, în fond elaborarea unei *metode* adecvate *obiectului* (durata), este în esență desfășurarea unei ample polemici cu intelectualismul modern, cu limitele gândirii și conceptualizării abstracte, dar și cu dialectica și optimismul teoretic al științei modeme.

Așa cum s-a observat, „marea inversiune bergsoniană față de tot ceea ce este gândirea filosofică și științifică” se află în capitolul ultim din *Evoluția creatoare*, intitulat semnificativ „Mecanismul cinematografic al gândirii și iluzia mecanistă”; toate lucrările lui Bergson apar astfel ca „deducția logică din datele acestui capitol”, întrucât principalele expuneri bergsoniene „nu sunt decât dezvoltările analitice ale unei critici și atitudini ce și-au

fixat pozițiile în viziunea mecanismului cinematografic al gândirii”⁴¹³.

De fapt, această viziune asupra „inteligenței” fusese pregătită de neospiritualismul francez și, în paralel, de Nietzsche.

Pe acest fond s-a și vorbit de „pragmatismul parțial” al lui Bergson (întrucât vizează numai „inteligenta”, nu și cunoașterea în genere). Căci Bergson tinde spre „o teorie pozitivist-pragmatistă a cunoașterii”: „omul nu este în mod original cunoscător, ci ființă activă”; prin aceasta, „critica sa se îndreaptă împotriva științei, a raționalismului și a ceea ce în general s-a considerat *ratio*”⁴¹⁴.

Pornind de la limitele de fapt ale

413 I. Brucăr, Bergson, Alcalay et Co., București, 1935, p. 5 - 6.

414 F. Heinemann, Neue Wege der Philosophie, Quelle u. Meyer, Leipzig, 1929, p. 162.

gândirii abstracte și de la teoria clasică a formării noțiunilor științifice, Bergson întreprinde o critică nihilistă a intelectului, mergând chiar până la aporiile alogismului și iraționalismului, care domină teoria sa despre cunoaștere. El crede că inteligența umană este limitată, sărăcește prin expunerea ei conceptuală realitatea, fiind comparabilă cu un film cinematografic, care conține o suită de fotografii imobile, reprezentând nu mobilitatea, ci numai oferind iluzia ei. Aceasta întrucât inteligența ar fi un simplu instrument al acțiunii de orientare și adaptare în mediul ambiant.

Bergson însuși s-a pronunțat clar în privința specificului „practic” al travaliului intelectual. „Dacă am putea să ne lepădăm

de orice orgoliu - scria Bergson - dacă, pentru a defini specia noastră, ne-am ține strict de ceea ce istoria și preistoria ne prezintă ca o caracteristică constantă a omului și a inteligenței, noi nu am mai spune poate *Homo sapiens*, ci *Homo faber*. În definitiv, inteligența, înfățișată în ceea ce pare a-i fi demersul original, este facultatea de a fabrica obiecte artificiale, în particular unelte pentru a face unelte și de a varia la infinit fabricarea lor⁴¹⁵.

„Inteligența” nu poate astfel ajunge, după Bergson, la o cunoaștere veritabilă, întrucât îi scapă „elanul vieții”, care constă, în esență, „într-o exigență de creație” și care „se relevă foarte aproape de noi și, într-o oarecare măsură, în noi”⁴¹⁶. Este

415 H. Bergson, *L'Evolution créatrice*, p. 151.

416 Ibidem, p. 179, 323.

necesară o altă metodă, care să conducă la „timpul-invenție”.

Prin această „invenție” la care, în raport cu raționalismul clasic, invită spiritul, s-a apreciat că Bergson „a transformat condițiile gândirii filosofice ale epocii noastre”, teoria sa manifestându-se „mai ales ca un fel de eliberare intelectuală”⁴¹⁷.

Este conținută aci o apreciere oarecum exagerată, dar ea arată până la ce nivel bergsonismul a mișcat conștiința intelectualității franceze, stârnind o admirație care, în parte și în raport cu specificul dezvoltării reflecției filosofice în perioada unor noi modalități de creație culturală, îndeosebi a opoziției dintre clasic

417 H. B r é h i e r, Histoire de la philosophie, Tome II, 5e édition, Fases. 4, P.U.F., Paris, 1968, p. 891, 898.

și modern în artă, nu poate să nu atragă atenția.

Problema centrală pe care o ridică teoria bergsoniană a intuiției este tot *problema timpului*, axa metafizicii sale spiritualiste. Căci Bergson, ca și Heidegger mai târziu (după 1926), a încercat o reelaborare a metafizicii bazată pe analiza noțiunii de timp, nu de spațiu (ca în ontologiile modernilor), căutând, ca și Nietzsche, să afle temeiurile și justificarea creației artistice în contextul preocupărilor multiple care dispersează omul contemporan.

În fond, metafizica „timpului trăit”, ca timp al creației artistice sau ca trăire în contemplarea acesteia, pune o problemă ce conduce la dezbateră

mai nouă despre sensul existenței umane.

Nu ne pare exagerată, de aceea, analogia cu existențialismul, propusă de unii interpreți contemporani. „Cu mult înainte de Heidegger, dar prin mijloace complet diferite, el a inaugurat o filosofie nonplatoniciană, suspectând postulatul după care exactitatea unei științe ar releva constanța obiectului său”; el ne-a arătat „că o investigație filosofică, diferită după natura științei, trebuie să se constituie pornind de la cercetarea obiectivității! care este ceea ce e propriu științei însăși”⁴¹⁸.

Existență și Neant a lui Sartre „prelungeste și transformă teza bergsoniană a activității și a priorității conștiinței, cu acea diferență însă că, pentru

418 V. Mathieu, Bergson technicien, In „Revue Internationale de Philosophie”, 48, 1959, fascicule 2: Homage à Henri Bergson, p. 175.

Sartre, conștiința de sine nu este sens intim sau durată, ci dimensiunea negativă a existenței subiectului”; cu aceasta, Bergson lasă lui Sartre posibilitatea „unei reluări nonbergsoniene a bergsonismului”⁴¹⁹.

Precursorii existențialismului francez nu trebuie astfel căutați prea departe!

e. Teoria bergsoniană din *Evoluția creatoare* a fost întregită cu diferite prilejuri, autorul păstrând ca problemă centrală ideea timpului ca „durată pură” sesizabilă numai ca „intuiție a duratei”.

Pe acest fond, Bergson a criticat și concepția modernă despre timp și „spațializarea timpului” în fizica lui Enistein. Critica se leagă de metafizica spiritualistă a duratei, care nu admite teoria

419 J. D e l h o m m e, Le problème de l'intériorité: Bergson et J. P. Sartre, în Op. cit. r p. 201, 219.

relativității pentru că pleacă de la timpul real fizic, continuându-l pe Descartes”. În opoziție cu teoria relativității, care „e făcută pentru a confirma un timp comun tuturor lucrurilor”, Bergson susține că „nu se poate vorbi de o realitate care durează, fără a introduce aci conștiința”; „durata implică deci conștiința, iar noi punem conștiința la fondul lucrurilor prin chiar aceea că le atribuim un timp care durează” *7.

Ocupându-se de „precizia în filosofie”, Bergson ajungea la încheierea că sistemele filosofice au neglijat problema timpului, punând pe același plan timpul și spațiul. Această viziune – sublinia Bergson – trebuie depășită, după cum trebuie depășit și evoluționismul spencerian. Examinând doctrinele anterioare, Bergson găsește că

„limbajul a jucat un mare rol. Durata se exprima totdeauna în întindere. Termenii care desemnează timpul erau împrumutați din limbajul spațiului”⁴²⁰⁴²¹.

Bergson respinge ideea relativității cunoașterii și susține posibilitatea unei „metafizici” a absolutului. „Noi asigurăm deci metafizicii un obiect limitat, în principal spiritul, și o metodă specială, înainte de toate intuiția. Prin aceasta noi distingem net metafizica de știință, dar le și atribuim o valoare egală. Noi credem că ele pot, și una și cealaltă, să atingă fondul realității”⁴²². Căci, după Bergson, știința se ocupă cu „aprofundarea materiei” prin inteligență, iar metafizica, „cu viziunea

420 H. Bergson, *Durée et Simultanéité A propos de la théorie d'Einstein*, 5^e édition, Alcan, Paris, 1929, p. 86# 240 - 241.

421 H. Bergson, *La Pensée et le Mouvant*, p. 11 - 12.

422 8 Ibidem, p. 42.

directă a spiritului de către spirit” pe calea intuiției⁴²³.

f. Teoria bergsoniană a intuiției, deși pune unele probleme reale ale rolului factorilor extraraționali în cunoașterea și realizarea umană, conduce însă mișcarea intuiționistă a timpului spre un antiraționalism *sui-generis*, care accentuează caracterul personal și incomunicabilitatea rezultatelor efectuării intuitive.

S-a precizat, pe bună dreptate, că, după Bergson, intuiția „este un *act unic*, indivizibil și indecompozabil... un act *personal* și *inexprimabil*, inefiabil și deci *incomunicabil*” st. Mai mult, vrând „să înalțe intuiția la rangul de unică cunoaștere completă și adecvată a realității”, Bergson

4238 0 Ibidem, p. 51, 54.

„a transportat intuiția de la înălțimile intelectualismului la planul de jos al biologismului și voluntarismului”; el a dezvoltat ideile lui Schelling și Schopenhauer „în spiritul *alogismului și antiintelectualismului*”⁴²⁴⁴²⁵.

Este evident că intuiționismul bergsonian și-a susținut pozițiile pe o anumită critică îndreptățită a gândirii metafizicii tradiționale, exagerând însă rolul factorilor extraraționali și, implicit, minimalizând importanța și rolul gândirii în cunoaștere, care nu se reduce la *gândirea* ca *intelect* (gândirea abstractă), ci este o gândire concretă, dialectică. Generalizând procedeele realizării cunoașterii în artă,

424 N. Bașcaș, Teoria cunoașterii ed. a II-a, Casa Școalelor, București, 1944, pp. 445 - 446.

425 V. F. Asmus, Problema intuiției în filosofia matematikă, Moskva, 1963, p. 192, 195.

Bergson a lăsat la o parte valoarea și specificitatea cunoașterii științifice și filosofice, ancorând, în cele din urmă, într-un romantism *sui-generis*, care, fără să amestece filosofia cu arta, reduce considerabil dimensiunile specifice ale celei dintâi; ca „filosofic a mobilității”, bergsonismul accepta o singură modalitate de ființare a dialecticii: în creația și în cunoașterea artistică. Căci, după Bergson, „evoluția este *creatoare* ca și travaliul unui artist”⁴²⁶.

Într-un sens mai profund, am putea spune că „iraționalismul” la Bergson nu se manifestă propriu-zis în intuiționismul său, care, realmente, pe terenul analizat de autor, are o justificare, ci în negarea îndreptățirii valorii teoretice în regnul

426 B. Russell, Op. cit. p. 804.

valorilor creației umane. Pe aceste baze, „critica științei”, în loc să conducă la dezvăluirea unor probleme metodologice, conduce la antiscientism și la o metafizică spiritualistă colorată biologist.

Metafizica bergsoniană a duratei conduce și la o încheiere într-un sistem etic, care prezintă oarecum finalitatea evoluției creatoare, dar nu în sensul unei desăvârșiri morale, ca în raționalismul modern, ci al unei cercetări cu privire la originile obligației morale și ale religiozității.

Ca și întreaga mișcare romantică și neoromantică germană, Bergson acceptă teza geniului, a personalităților exemplare, ca singurul mediu veritabil de realizare a unei vieți morale propriu-zise.

O nuanță de aristocratism însoțește și

la Bergson (ca și la romantici și la Nietzsche) viziunea asupra moralității și perspectivei umanității. Este important de reținut însă că Bergson nu acceptă sancțiunea transcendentă, fundamentul religios al moralității, ci o leagă de viață. Din păcate însă, viața creatoare are un conținut în esență biologic, ceea ce păstrează antiintelectualismul și antiraționalismul și în teoria bergsoniană a moralei.

Incontestabil, Bergson introduce în neospiritualismul francez o notă romantică, în dublul sens al filosofilor romantismului: ca supralicitare a valorii estetice și ca aspirație spre substratul dinamic spiritual al devenirii (în sensul lui Schelling și Hegel). Bergson însuși mărturisește această

înrudire atunci când, pentru a ilustra tipul cunoașterii intuitive, face analogie cu modalitățile de cunoaștere artistică.

În ceea ce privește devenirea însă, el receptează dinamismul romantic pe terenul ideilor vitaliste ale timpului. Conceptul „elanului vital” (care apăruse deja la Hans Drisch) este reelaborat de Bergson prin studii fiziologice și de anatomie comparată. Aceasta nu l-a împiedicat însă ca în *Matière et Mémoire* să încerce să argumenteze existența sufletului ca realitate autonomă.

Un anumit gen de „misticism” renaște astfel prin teoria lui Bergson, care refuză, e adevărat, supranaturalul, considerând ca valoare supremă viața. Însuși faptul că autorul *Evoluției creatoare* contestă valoarea cognitivă a căilor obișnuite –

simțurile și inteligența – a permis concluzia că odată cu Bergson „misticismul renaște cu o vigoare reînnoită, conștient de bazele sale și de metoda sa”⁴²⁷.

g. Datorită structurii ei contradictorii, filosofia bergsoniană a întâmpinat în contemporaneitate și admirație și dezaprobare, astfel încât, alături de un număr destul de restrâns de bergsonieni (Ed. Le Roy, J. Wilbos, G. Sorel, Ch. Péguy, A. Tibaudet, J. Segond, G. Dwelshauvers, J. Chevalier, J. Baruzi, H. Delacroix, A. Bazailles), întâlnim un număr mare de antibergsonieni (mai importanți fiind J. Benda, R. Bertholet, M. Prigines, A. Spaier), între care întemeietori de orientări

⁴²⁷ 84 I. P e r t o v i c i, Introducere În metafizică, ed. a II-a Casa Școalelor, București, 1929, p. 59. Este de reținut că „The Personalist” a fost revista americanilor, al cărei răspuns la metafizica religioasă a lui Bergson a fost cel mai cald și mai entuziast” (Vezi: M. Capek, Op. cit., p. 347).

spiritualiste (cum este neotomistul J. Maritain).

Dincolo de disputa în jurul adeptilor și adversarilor, Bergson a exercitat influențe multiple în gândirea contemporană, chiar în cea germană (Dilthey, Spengler, Klages, Müller-Freienfels), din care s-a inspirat pe alocuri destul de substanțial. Așa cum am remarcat mai sus, fără a conduce la o școală, autorul *Evoluției creatoare* a introdus în filosofia veacului un anumit spirit, care, pe bună dreptate, s-a numit bergsonian.

4. ALTE FORME (UNAMUNO; ORTEGA Y GASSET)

Un aspect deosebit al mișcării neoromantice în filosofie îl înfățișează operele lui Unamuno și Gasset, cu largă

sferă de acțiune și de influență în gândirea contemporană. Deși asimilați adesea (mai ales Gasset) cu existențialismul, ei se circumscriu, credem, mai degrabă tradiției romantice. Căci gânditorii amintiți deschid o perspectivă asupra unui tip de cultură și conturează un anumit sistem de înțelegere a existenței; la ambii se pune problema culturii naționale a Spaniei, a orientării și destinelor ei: „caracterul tragic al concepției lui Unamuno este depășit în gândirea afirmativă a lui Ortega” 1.

Miguel de Unamuno (1864 – 1936)⁴²⁸⁴²⁹, filosof, poet și critic, s-a opus ca și neoromanticii, intelectualismului și universalismului abstract, cultivând individualismul și, asemănător lui

428 Nina Façon, Filosoși spanioli, In: Istoria filosofiei moderne, Vol. IV, București, 1939, p. 395, 418.

429 Lucrări principale: Vida de Don Quijote y Sancho (1905); Del

Kierkegaard, paradoxul.

Pe acest fond, analizând „sentimentul tragic al vieții”, declanșat, după el, de opoziția dintre știință și credință, el a oferit un reprezentant simbolic al „tragicului vieții”: Don Quijote. Acesta devine, în critica pe care Unamuno o face raționalismului, „simbol al umanității, întrucât efortul lui de realizare a unei misiuni nobile se desfășoară dincolo de evidența rațională”; „quijotismul înseamnă tocmai puțința înfrângerii drumurilor rațiunii” și conduce la definirea „sentimentului tragic al existenței”, care este „anxietatea nemuririi („semnul

sentimento tragico de la vida (1913)? Ensayos (7 voi., 1916 - 1918)? Romancero del destierro (1927). Asupra lui Unamuno: J. Kassel, M. de Unamunos Lebensphilosophie (1937)? A. B. Duràn, Introducciòn al estudio del pensamiento de Unamuno (1953)? C. Calvetti, La fenomenologia della credenza în M. de Unamuno (1955)? G. de Armas, Unamuno (1958)? F. Schürr, M. de Unamuno (1962)? L. S. G r a n j e l, M. de Unamuno (1963)? A. Mu r i o s-A l o n s o: José Ortega y Gasset și M. de Unamuno - în: Les grands courants de la pensée mondiale contemporaine. Portraits II, 1964, p. 1161 - 1198? 1445 - 1470, cuprinzînd și ample bibliografii.

adevăratei existențe umane”)⁴³⁰.

Mai mult decât Unamuno, problematica esteticii și a filosofiei culturii a fost tratată de *José Ortega y Gasset* (1833 – 1955)⁴³¹, considerat uneori ca reprezentant al existențialismului.

Prin doctrina „rațiunii vii”, Ortega a căutat să depășească și raționalismul și vitalismul, sub ideea unei „noi Europe” afirmând crezuri umaniste și patriotice. Ortega însuși scrie: „Cititorul va descoperi dacă nu mă înșel, până și în cele mai ascunse colțuri ale acestor eseuri, vibrațiile sentimentului patriotic. Atât cel ce le scrie,

⁴³⁰ N. Façon, Op. cit., p. 400, 401. Menționăm că s-a tradus în românește: *Viața lui Don Quijote și Sancho*, Editura Univers, 1973. În aceeași editură s-a tradus și: J. Ortega y Gasset: *Meditații despre Don Quijote și Ginduri despre roman* (București, 1973).

⁴³¹ *Lucrări principale*: *El tema de nuestro tempo* (1923, ed. 2-a 1930); *La rebelión de las masas* (1929). *Asupra lui Ortega*: S. Ramirez, *La filosofía de Ortega y Gasset* (1958); J. Marias, y. Ortega y Gasset (1952). A se vedea, de asemenea, studiile semnalate la Unamuno, semnate de: N. Façon; A. Munos-Alonso.

cât și cei cărora li se adresează s-au trezit la viața spiritului prin negarea Spaniei caduce⁴³².

Lumea ideatică a celor doi mari gânditori spanioli se înscrie, incontestabil, în rândul creațiilor celor mai reprezentative ale mișcării neoromantice și ale filosofiei nemarxiste contemporane în genere. Un argument hotărâtor pentru un îndemn la studierea și valorificarea operei lor.

NOTĂ FINALĂ

Ca și în încheierea capitolelor anterioare, nu considerăm necesară aci o sinteză, în forma concluziilor generale. Într-un fel, introducerea la acest capitol, ca și încheierile la fiecare paragraf sunt

432 J. Ortega y Gasset, *Meditații despre Don Quijote*, Editura Univers, București, 1973, p. 61. Precizăm că nu ne propunem aci o analiză a concepțiilor lui Ortega, ci numai semnalizarea prezenței lor în contemporaneitate și a interesului pe care l-ar trezi studiul asupra celebrului filosof spaniol.

suficiente.

Totuși, câteva precizări sunt necesare:

- a) neoromantismul promovează ideile mobilității și ale dinamismului în planul „metafizic” (filosofic) ca o necesitate pentru înțelegerea unitară a cunoașterii și acțiunii, a științei și creației;
- b) opunându-se în principiu curentului modern al autonomiei valorilor și domeniilor (și, implicit, kantianismului), neoromanticii nu au refăcut unitatea fără o nouă ierarhizare, de data aceasta însă în funcție de valorile vieții afective, nu ale „rațiunii”;
- c) un îndemn spre concret, spre ancorarea creației umane în istorie, rămâne ideea cu cele mai efective consecințe ale gândirii filosofice neoromantice.

Continuând reacția romanticilor față de

autonomia valorilor rațiunii, reprezentanții „filosofiei vieții” (și ai neoromantismului în genere) au militat pentru ideea fuziunii domeniilor creației umane, desfășurând o amplă critică a mărginirii intelectualiste a concepțiilor moderne despre om și cultură. Deși pe terenul unui idealism eclectic (semipsihologist la Dilthey, biologism la Spengler și Bergson), gânditorii neoromantici au participat în mod preponderent la elaborarea problematicei științelor umane, a filosofiei istoriei și culturii în special, propunând idei de perspectivă, ca: stilul cultural (Nietzsche și Spengler); hermeneutica „științelor spiritului” (Dilthey); semnificația crizei în „cultura modernă” (Nietzsche, Simmel); „metafizica duratei” ca formă a unei

metafizici (de fapt, ontologii) a timpului (Bergson), opusă viziunii abstracte despre structura și funcțiile acesteia.

De fapt, ideea filosofiei ca formă de viață, cu valoare explicativă, clar și comprehensivă (hermeneutică) totodată domină orientarea neoromantică în filosofie, opunându-se atât mărginirii pozitivistă, cât și autonomismului (logicist sau normativist) neokantian. Intuind conflictul valorilor în lumea modernă, reprezentanții acestei școli nu au aflat însă adevăratele cauze ale acestui conflict și nici posibilitatea unei căi de depășire a acestuia. De aceea, ei au rămas, în mare parte, în matca unei ideologii de criză, conservatoare la unii (Dilthey, Simmel, Bergson), reacționară la alții (Nietzsche, Spengler, Klages).

Filosofiile neoromantice de acest gen, spre deosebire de cele legate de curentul „metafizicii inductive” (Lotze, Wundt și alții) au propus totuși o deschidere a gândirii, și anume: spre viața concretă, spre istoria și creația umană.

TV

PRAGMATISMUL

Pragmatismul ca orientare filosofică ocupă o situație dominantă în filosofia din S.U.A. de la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea. „Izvoarele ideologice ale pragmatismului sunt: doctrinele filosofice ale lui Berkeley și Hume, precum și teoriile pozitivistice ale lui Auguste Comte, H. Spencer și John St. Mill. Filosofia pragmatistă a fost puternic influențată de voluntarismul lui Nietzsche și

de antiintelectualismul lui Bergson” 1.

Proclamat de la început ca o filosofie a acțiunii, opusă idealismului speculativ, pragmatismul oferă (în ciuda unor probleme reale ale teoriei acțiunii, pe care le analizează în amănunt) o „reconstrucție” de tip voluntarist în filosofie. Încă în 1909, V.I. Lenin preciza că pragmatismul, ca „ultima modă” a filosofiei americane, „ia în derâdere și metafizica materialismului și pe cea a idealismului; ridică în slavă experiența, și numai experiența, – admite drept unic criteriu practica; se referă în general la curentul pozitivist; se sprijină în special pe Oswald, Mach, Pearson, Poincaré, Duhem, pe faptul că știința nu este o copie absolută a realității și... deduce cu succes din toate acestea pe Dumnezeu în

scopuri practice, exclusiv pentru practică, fără niciun fel de metafizică, fără nicio depășire a limitelor experienței”⁴³³⁴³⁴.

Influența mediului social în formarea pragmatismului a fost observată chiar de interpreți care nu aveau o orientare marxistă.

...Este incontestabil că între spiritul filosofiei pragmatiste și împrejurările sociale în care s-a cristalizat ea există o puternică legătură. Influența acestor împrejurări este foarte activă în procesul formării doctrinei pragmatice. Dacă n-ar fi să amintim decât înrâurirea hotărâtoare pe care a avut-o așa-numitul curent de larg răsunet al «curiei spirituale» (*the mind*

433 M. A. Dîrnic, M. T. Iovciuc și alții, Istoria filosofiei, vol. V, Editura științifică, București, 1963, p. 576.

434 V. I. Lenin, Opere complete, vol. 18, Editura politică, București, 1963, p.

cure), asupra caracterului profund religios al acestei filosofii, și ar fi suficient să ne dăm seama de legătura dintre condițiile sociale și structura specifică a pragmatismului”⁴³⁵.

Pragmatismul se constituie ca teorie filosofică după 1870. În forma sa clasică, el a fost reprezentat de W. James, F.C.S. Schiller și J. Dewey.

Înrudit cu empirismul și pozitivismul, pragmatismul reprezintă, înainte de toate, o reacție împotriva teoriilor raționaliste. El se ridică împotriva noțiunii raționaliste de realitate, înțeasă ca noțiune corespondentă adevărului absolut, ca ceva adică inflexibil, imuabil, mort. După filosofia pragmatistă, realitatea este un proces în

435 N. T a t u, William James, în: Istoria filosofiei moderne", vol. IV, București, 1939, p. 306.

permanentă și plină desfășurare, un curs variat și variabil de fapte și întâmplări, ce nu poate intra în conținutul, veșnic identic cu el însuși, al unei noțiuni abstracte”⁴³⁶.

Pragmatismul, considera James, este o orientare care „urmărește să ne abată privirile de la tot ceea ce este primordial, principiu, categorie, necesitatea presupusă pentru a le întoarce către rezultate, consecințe, fapte”⁴³⁷. Așa cum s-a observat, „cel mai grav reproș ce s-ar putea adresa teoriei lui James este lipsa de claritate: totul la el este confundat – ideea și judecata, semnificația și semnul, instrumentul și acțiunea. Dar ceea ce este și mai grav încă, este identificarea, fără ambiguitate de această dată, a adevărului cu succesul

436 N. Bagdasar, Teoria cunoștinței, ed., a II-a, Casa Școalelor, București, 1944, p. 233.

437 W. James, Le Pragmatisme, Flammarion, Paris, 1912, p. 64.

înțeles ca unitate practică”⁴³⁸. Prin toate acestea, pragmatismul „a devenit atitudinea filosofică inspiratoare a idolatriei concretului dezintelectualizat, a cultivării randamentului tehnologic fără finalitate umană, a intervertirii raportului dintre scop și mijloace, a sacrificării omului și idealurilor sale morale pe altarul... «Utilului» „⁴³⁹⁴⁴⁰.

Pragmatismul apare ca „pragmaticism” (Peirce), ca „umanism” (F. C.S. Schiller) și

4388 G. D e l e d a 11 e, Histoire de la Philosophie américaine, P.U.F., Paris, 1954, p. 32.

439 L. G r ü n b e r g, Pragmatismul În gândirea contemporană, în „Era Socialistă”, nr. 4, 1976, p. 52. Menționăm că autorul prezintă și aspectele mai noi ale pragmatismului („neopragmatismul”), folosind și o literatură de specialitate bine selectată și utilă oricând în studiul orientării filosofice în discuție.

440 Lucrări principale: În rădăcinarea credinței (The Fixation of Belief (în „Popular Science Monthly”, vol. XII, 1877); Cum să facem clare ideile noastre (How to Make our Ideas Clear, in „Popular Science Monthly”, vol. XIII, 1878); Studii de logică (Studies in Logic, 1883); Examinarea doctrinei despre necesitate (The Doctrine of Necessity Examined, „Monist”, II, 1892); Pragmatică și pragmatism {Pragmatic and Pragmatism, în: Dictionary of Philosophy and Psychology, ed. James Baldwin, vol. 2, 1902); Pragmatism (în cadrul studiului mai larg: What Pragmatism is, „Monist”, XV, 1905).

„instrumentalism” (J. Dewey). Relativismul concepției pragmatiste iese în evidență însă în toate variantele prin următoarea teză de bază: adevărul unei idei se creează în procesul verificării ei, ceea ce denotă *identificarea planului adevărului cu cel al conștiinței adevărului*, al asimilării prin cunoaștere a adevărului.

1. CH. S. PEIRCE Și

Menționăm că opera lui Peirce a apărut mai mult postum. Pe lângă reluarea articolelor de mai sus, au intervenit noi texte, care au condus la masiva ediție: Collected Papers of Ch. S. Peirce (vols. I - VI, ed. by Charles Hartshorne and Paul Weiss; Vols. VII - VIII, ed. by A. W. Burks, Cambridge: Harvard University Press, 1931 - 1958). În afară de acesta au apărut: Chance, Love, and Logic (1923, ed. 2-a 1956); The Philosophy of Peirce; Selected Writings (Justus Buchler, ed. N. Y., 1940); Ch. S. Peirce: Essays in the Philosophy of Science (Vincent Tomas, N. Y., 1957); Values in a Universe of Chance (Ph. P. Wiener, 1958).

La cel de-al VI-lea Congres Internațional de Logică, Metodologie și Filosofie Științei (Hanovra, 22 - 29 august 1979), C. Fisele (S.U.A.) a anunțat, în comunicarea sa (Vezi: 6 th International Congress of Logic, Methodology and Philosophy of Science, Abstracts, Sections 13 - 14, p. 48 urm.) un „Peirce's Works" în 120 volume!

Asupra lui Peirce: E. Fresman, The Categories of Ch. Peirce (1937); W. Gallie, Peirce and Pragmatism (1952); M. N. Thomson, The Pragmatic Philosophy of Ch. S. Peirce (1953); J. V. K e r a p s k i, Ch. S. Peirce und aer

„PRAGMATICISMUL”.

Întemeietorul pragmatismului a fost, fără îndoială, Charles Sanders Peirce (1839 – 1914) s, în același timp însă un mare matematician și logician, participant la elaborarea logicii relațiilor și autorul primei formulări remarcabile a problematicei semioticii. Este semnificativ că, în istoria logicii, lui Peirce i se atribuie „una dintre cele mai bune formulări” cu privire la avantajul calculului logic⁴⁴¹⁴⁴².

Numele de „pragmatism” – preciza James – vine de la cuvântul grecesc *Kpiy* [*tot* (acțiune)]. „În 1878, prin Ch. Peirce, acest cuvânt și-a făcut apariția pentru prima

441P ragmatismus (1952)| M. Murphy, The Development oi Peirce's Philosophy (1961); J. M e l v i l, Peirce i pragmatism (1968); K. O. Apel Der Derkweg von Peirce (1975).

Texte selectate și cu introduceri se află în: American Philosophy in The Twentieth Century, ed. by Paul Wurz, 1966, pp.45 - 101; The Age of Analysis (selected by Marlon White, 1955).

442p oate ridica nici o nedumerire.

dată în filosofie. Într-un articol intitulat «*How to Make our Ideas Clear*», Peirce, după ce a afirmat că credințele noastre sunt, în realitate, reguli pentru acțiune, susținea că, pentru a dezvolta conținutul unei idei, ajunge dacă determinăm conduita pe care o poate suscita, – semnificația ei pentru noi nu constă în altceva, – pentru a obține o perfectă claritate în ideile cu privire la un obiect trebuie considerate efectele de ordin practic pe care credem că ele le comportă, impresiile pe care trebuie să le așteptăm, reacțiile pentru care trebuie să fim gata”⁴⁴³⁴⁴⁴.

Peirce rămâne o personalitate

443 W. James, *Le pragmatisme*, p. 57 - 58. Peirce însuși spunea: „ideea pe care ne-o facem despre ceva este ideea efectelor lui sensibile” (*Chance, Love and Logic*, G. Braziller, New York, 1956, p. 45).

444 P. Kurtz, *Charles Sanders Peirce*, în vol: *American Philosophy in the Twentieth Century*, Edited by Paul Kurz, The MacMillan Company Ltd., London, 1966, p. 45. Menționăm că în acest volum autorul citat oferă o antologie semnificativă din: *Collected Papers*.

puternică în istoria științei și a cugetării. Deși ideile sale principale au intrat destul de târziu în conștiința filosofică, ele au acționat și acționează cu o deosebită intensitate. Așa cum s-a observat, Peirce „a fost una dintre cele mai înzestrate minți și dintre cei mai creativi filosofi pe care America i-a dat la iveală. Deși scrierile sale sunt adesea obscure și dezorganizate, ele sunt scilicet în virtuozitatea lor filosofică” 11.

Autor al principiului pragmatismului – „principiul lui Peirce” (cum se spune adesea) – și totodată al unor contribuții majore în semiotică și în logică, Peirce a lăsat moștenire o operă extrem de contradictorie. El este „unul dintre cei mai contradictorii, dintre cei care au scris

filosofic. Și aceasta nu numai pentru că multe idei pe care însuși Peirce le socotea fundamentale pentru învățătura sa sunt exprimate de el într-o formă confuză, dar și pentru că e greu de aflat în operele sale o poziție cât de cât importantă pentru ca să nu se poată găsi ceva contradictoriu după sens, după conținut și deseori după expresie cu privire la aceasta”⁴⁴⁵.

De fapt, însuși „principiul pragmatismului” nu este suficient de clar formulat la Peirce, și de aci izvorăsc dificultățile. Iată câteva formulări: „ideea noastră despre orice lucru este ideea noastră despre efectele lui sensibile”; „să considerăm ce efecte, care ar putea avea

445 I. K. M e l v i l i, Peirce i pragmatism. U istokov amerikanskoi burjuaz- noi iilosoi XX veka, Izd. Moskovskovo Universiteta, 1968, p. 28. Dificultățile textelor peirceene au fost analizate de M. Murphey: The Development oi Peirce Philosophy, Harvard University Press, 1961, p. 4 urm.

legături practice imaginabile, ne imaginăm că are obiectul ideii noastre. Atunci ideea acestor efecte este totalitatea ideii noastre despre obiect”⁴⁴⁶.

Asemenea încheieri cu privire la adevărul ideilor implică un anumit „realism” și, oricum, o ieșire din matca idealismului subiectiv și agnostic al empirismului de factură humeistă. Buchler chiar considera că „baza fiecărei faze a gândirii lui Peirce este realismul său. El prezintă ca «ipoteză fundamentală» a științei presupunerea că există lucruri reale – realul este acela ale cărui caracteristici sunt independente de ceea ce cineva poate gândi că sunt”⁴⁴⁷.

446 Ch. S. Peirce, *The Scientific Attitude and Fallibilism*, în: *Philosophical Writings of Peirce*, Selected and edited by Justus Buchler, Dover Publications, New York, 1952, p. 146.

447 Ibidem, p. XIV. Mai pe larg s-a argumentat că „pragmaticismul” lui Peirce corespunde „concepției realismului empirico-critic, unei transformări semiotice a kantianismului”; Peirce formula prin aceasta „concepția normativ-metodologică de bază a unei logici a cercetării științifice. Ca atare, după intenția lui Peirce, pragmaticismul trebuia să

Este adevărat că Peirce însuși spunea că pragmatismul „năzuiește spre ceea ce idealistii numesc bunul simț naiv, către antropomorfism”⁴⁴⁸.

Cu acest „realism” însă, Peirce numai se delimitează de alte formule de pragmatism, fără a ieși însă din matca idealismului.

Fără a urmări reflecțiile filosofice ale lui Peirce⁴⁴⁹, reflecții mai mult de interes istoric (exceptând, poate, teoria sa despre categorii), ne vom opri pe scurt la

se fi delimitat mai riguros decât «viziunea umanistă despre lume», pe care W. James și F. C. S. Schiller după 1897 și resp. 1902, o dezvoltaseră”; abia prin această „finalizare și delimitare metaștiințifică”. Pragmaticismul trebuia să se situeze în opoziție cu «pragmatismul» orientat subiectiv” al lui James și Schiller, schițând o „metafizică a evoluției” care să implice „realismul universalilor” și un „Critici Commonsens- mus” (K.-O. Apel, *Der Denkweg von Charles S. Peirce. Eine Einführung in den amerikanischen Pragmatismus*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1975, p. 347).

448 *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, voi. VIII, edited by A. W. Burks, Harvard University Press, 1958, paragr. 191.

449 18 Analiza marxistă a acestor reflecții este dată pe larg de I. K. Meilivili

(Op. cit., p. 383 - 491).

contribuția sa în elaborarea semioticii. Căci Peirce „a fost primul care a analizat problema caracterului semiotic al limbii, ca făcând parte dintr-o problemă mai vastă a semnelor în general, din studierea căreia el a făcut obiectul unei științe aparte – semiotica”⁴⁵⁰.

Contribuțiile esențiale ale lui Peirce în semiotică se leagă de următoarele: 1) elaborarea tezei despre „natura triadică” a semnelor; 2) o tipologie a semnelor și a sistemelor de semne; 3) analiza iconicității (de la icons); 4) analiza procesului de „semioză” (prin care apare funcția de semnificare a semnului); 5) ideea unei construcții semiotice în logică (și filosofie).

⁴⁵⁰ Ibidem, p. 178. Peirce scria: „eu slnt, după cite știu, un pionier sau, mai bine spus, un explorator în activitatea de clarificare și de inițiere a ceea ce numim semiotică, adică doctrina naturii esențiale și a varietăților fundamentale ale fiecărei semioze posibile” (Collected Papers, V, paragr. 488).

Căci logica, „în sensul său cel mai general” – spunea Peirce – este numai un alt nume pentru *semiotică*, cvasinecesar sau formal, doctrina semnelor”⁴⁵¹.

Ce este semnul? „Un semn sau *simbol* (*Representamen*) este ceva care stă față de cineva pentru ceva într-o oarecare referință sau calitate. El se adresează cuiva, adică, creează în mintea (conștiința) acelei persoane un semn echivalent sau poate un semn mai dezvoltat. Acel semn pe care îl creează, eu îl numesc *interpretantul* primului semn. Semnul stă pentru ceva, pentru *obiectul* său. El stă pentru acel obiect nu în toate privințele, ci în referință cu un fel de idee, pe care uneori am numit-o *bază* (justificare) a simbolului”⁴⁵².

451 C h. S. Peirce, *Logic as Semiotic: The Theory of Signs*, In: *Philosophical Writings of Peirce*, ed. by J. Buchler, p. 98.

452 Ibidem, p. 99.

În alți termeni, „un semn sau *Reprezentamen* este o *Primă* care stă ca atare într-o relație triadică față de *Second*, numit obiectul său, încât să fie capabil să determine un *Third*, numit *Interpretăritul* său, de a-și atribui aceeași relație triadică față de obiectul său, relație în care el însuși stă față de același obiect”⁴⁵³.

„Relația triadică” este „autentică” (*genuine*), adică „cei trei membri sunt legați împreună prin ea într-un mod care nu constă în nicio combinație de relații diadice... ci trebuie să stea într-o astfel de relație față de ea la fel ca *Semnul* însuși”⁴⁵⁴. Este de reținut că „Semnul numai poate reprezenta Obiectul și vorbi despre el; nu poate furniza cunoaștere sau recunoaștere

453» Ibidem, p. 99 - 100.

454 Ibidem, p. 100.

despre acel obiect, deoarece el înseamnă ceea ce înțelegem în acest volum prin Obiectul unui semn⁴⁵⁵.

Peirce distinge astfel: a) semnul ca semn; b) semnul ca interpretant; c) semnul în relația de referință față de obiect.

Din acestea rezultă: „relația triadică” (cu aceleași proprietăți ca și „Semnul” însuși); funcția denotativă a semnului întrucât este dat *numai* în „relația triadică”. Așa cum s-a observat, „ideea fundamentală” a lui Peirce „este teza după care *relația de semne (Zeichen-Relation)*, adică funcția de semne este o relație triadică (*dreistellige*) ireductibilă”, constând în faptul „că un semn (I) indică (*bezeichnet*) pentru un interpret (II) ceva”; de aici rezultă cele trei componente ale semioticii (după Peirce, ca

455 Ibidem, p. 100.

și după Ch. W. Morris)⁴⁵⁶.

Peirce însuși scria: „știința semioticii are trei ramuri. Prima este numită de Dans Scott *gramatica speculativă*. Noi o putem numi gramatica pură. Sarcina ei este să stabilească ceea ce trebuie să fie adevărat despre simbolul folosit de fiecare rațiune științifică în legătură cu care ea poate încorpora vreun înțeles (*Meaning*). A doua este logica propriu-zisă, știința a ceea ce este cvasinecesar adevărat, a ceea ce semnifică orice rațiune științifică legat de ceea ce poate stăpâni bine despre obiect... A treia...

456 K.-O. Apel, Szientismus oder transzendente Hermeneutik (Zur Frage nach dem Subjekt der Zeicheninterpretation in der Semiotik des Pragmatismus, în culegerea: Hermeneutik und Dialektik, I, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1970, p. 285. Pe aceste temeuri, Apel încearcă „transformarea semiotică a filosofiei transcendente” [Ibidem p. 114 urm.), un fel de „pragmatică a limbajului”, necesară „unei critici și sinteze multilaterale a filosofiei transcendente clasice și a logicii științei”. Ideile au fost dezvoltate de Apel într-o vastă operă de re-elaborare a hermeneuticii In: Transformation der Philosophie (2 vol., 1973)? Sprachpragmatik und Philosophie (1976).

eu o numesc *retorică pură*, a cărei sarcină este de a stabili legile prin care în orice rațiune științifică un semn dă naștere altuia⁴⁵⁷⁴⁵⁸. Evident, formularea nu-i prea clară, dar ideea a „trei ramuri” ale semioticii decurge nu numai de aci, ci nemijlocit din concepția despre natura și funcția triadică a semnului (așa cum am văzut mai sus).

O altă latură a semioticii lui Peirce o constituie discuția despre tipologia semnelor. El prezintă „trei trichotomii ale semnelor”, după: semnul ca atare, relația semnului cu „obiectul” și relația semnului cu „interpretantul”: 1) semnul ca atare poate fi: calitativ, unic, general; 2) după relația cu obiectul poate fi: iconic (*icons*),

457 C h. S. Peirce, Op. cit., p. 99.

458 Ibidem, p. 101 - 104.

index, simbol; 3) după relația cu subiectul poate fi: termen, propoziție, raționament²³.

„Trichotomia” cea mai importantă rămâne evident, cea de-a doua, îndeosebi forma iconocității. „*Icons*” este „un semn care se atribuie obiectului pe care îl denotă numai în virtutea caracterelor sale proprii, pe care le posedă întocmai, chiar dacă vreun astfel de obiect există sau nu actualmente”; aceasta spre deosebire de *index* (care „ar pierde caracterul ce-l face semn, dacă obiectul a fost îndepărtat”) și de *simbol* (care „ar pierde caracterul pe care-l remite un semn, dacă nu ar exista un interpret”)⁴⁵⁹.

Un semn „poate fi *iconic*, adică poate reprezenta obiectul său în principal prin

⁴⁵⁹ Ibidem, p. 102, 104.

similaritatea sa, nu prin modul său de a fi"⁴⁶⁰⁴⁶¹. Aci, ceea ce s-a numit „aplicarea denotativă” a unui semn spre deosebire de „funcția reprezentativă”²³ apare în cea mai mică măsură. Căci „semnele iconice” (*icons*) sunt caracterizate „prin capacitatea lor de a «zugrăvi» semnificația, cum ar fi hărțile, tablourile, fotografiile”⁴⁶².

Prin elaborarea modelului peircean de semiotică s-au deschis, incontestabil, noi perspective în logica modernă și în dezvoltarea însăși a lingvisticii și matematicii. În altă ordine de idei, Peirce inaugurează o modalitate nouă de a gândi,

460 Ibidem, p. 105.

461 G. Delella e, op. cit., p. 98.

462 p. Miclău, *Semiotica lingvistică*, Editura Facla, 1977, p. 20.

Menționăm că, Peirce oferă o largă și complicată tipologie, sub unele aspecte mai mult de interes istoric (Ibidem, p. 106 - 119). El a dedicat „o muncă de o viață semioticii, care din nefericire nu a fost luată în seamă până de curând”. (D. Chițoran, *Elements of English Structural Semantics*, Ed. didactică și pedagogică, 1973, p. 24).

un nou stil, desprinzându-se de mediul încărcat de empirism al filosofiei anglo-saxone și americane. Nu este întâmplătoare deloc influența sa în gândirea contemporană, interesul pe care l-a determinat chiar în medii cu tradiție teoretică puternică, cum sunt cele din Germania, Franța, Olanda³⁰.

2. PRAGMATISMUL AMERICAN DE LA JAMES LA DEWEY

În continuarea „principiului lui Peirce⁴⁶³⁴⁶⁴”, dar într-o elaborare proprie,

4633 0 Menționăm că, pe fondul unei veritabile „Peirce-Forschung”, s-a desfășurat un: Peirce-Kongress in den Niederlanden (16 - 20 iunie 1976), iar la cel de-al XVI-lea Congres Mondial de Filosofie (Düsseldorf, 27.08. - 2.09.1978) și-a desfășurat activitatea: Charles S. Pierce-Society, cu o tematică actuală a epistemologiei (Wissenschaftstheorie), avînd între participanți pe K.-O. Apel (Frankfurt).

464 Lucrări principale: Principiile psihologiei (The Principe of Psychology, 2 voi., 1890); Voința de a crede (The Will to Believe, 1897); Varietățile experienței religioase (The Varieties of Religions Experience, 1902); Pragmatismul. Un nume nou pentru un lucru vechi (Pragmatism. A New Name for Same Old Ways of Thinking, 1907); Universul pluralist (A Pluralistic Universe, 1909); Înțelesul adevărului (The Meaning of Truth, 1909); Introducere în filosofie (Some Probleme of Philosophy, 1911); Essays in Radical Empiricism (1912); Corespondența lui James (Lettres of William James, 2 volume, 1920); Culegere de eseuri și

pornind de la rezultatele psihologiei moderne îndeosebi, *William James* (1842 – 1910) ¹ a întemeiat pragmatismul ca metodă și „teorie genetică a adevărului”. Așa cum spunea James însuși, pragmatismul constă esențialmente „în mlădierea tuturor teoriilor și a tuturor credințelor noastre după valoarea lor instrumentală”; a cere filosofiei să devină pragmatică, înseamnă a o transforma „într-o teorie generală a acțiunii umane”⁴⁶⁵.

recenzii (Collected Essays and Review, 8 vol. 1920); Scrisori alese ale lui James (The Selected Letters of W. James, ed. by E. Hardwick, 1961).

Adăugind la acesta substanțiala elaborare Pragmatic and Pragmatism (în: Dictionary of Philosophy and Psychology, ed. M. Baldwin, vol. II, 1902), menționăm existența unei bibliografii cvasicomplete, în: The Writings of

William James, Ed. by John J. McDermott, Random House, New York, 1967, pp. 811 - 858.

Asupra lui James (din larga literatură ce s-a scris până acum): E.

Boutroux, W. James (1911); C. Stumpf, W. James nach seinen Briefen (1928); R. B. Perry, The Thought and the Character of W. James (2 vol., 1935). H. Schmidt, Der Begriff der Erfahrungskontinuität bei J. James (1959). Alte lucrări importante vor fi semnalate pe parcurs, îndeosebi tratate de istoria filosofiei. .

⁴⁶⁵ W. James, G. Papini and the Pragmatist Movement in Italy

a. *Pragmatismul ca metodă*. Filosofia lui James vrea să fie o *filosofie a concretului*, opusă filosofiei speculative a idealismului neohegelian englez, cunoscut sub denumirea de „idealismul absolut”.

Concretul, după James, este „individualul real” și el este obiectul științei. James – scrie Boutroux – „arăta că orice filosofie își are rădăcina în viață, nu însă în cea colectivă sau impersonală a umanității... ci în viața concretă a individului, singura care există **n** mod veritabil”⁴⁶⁶. De aceea, este nevoie de un „empirism radical”, care să integreze toate elementele experienței, lichidând atât „reziduurile” filosofiei speculative cât și modalitatea de rămânere

(„Journal of Philosophy”, N° 13, 1906), în: G. Papini, *Le Crépuscule des philosophes*, E. Chiron, Paris, 1922, p. VI, IX. Mai radical decât James, italianul Papini considera pragmatismul ca „o tendință de a ne elibera de filosofi” (Ibidem, p. XVI).

466 É. Boutroux, *William James*, A. Colin, Paris, 1912, p. 2.

la lucrurile experienței (specifică empirismului tradițional), în „noul” empirism, relația primează asupra lucrurilor.

James conștientiza astfel marea noutate a științei vremii: dominarea conceptelor de relație și funcție, pe care el o interpreta însă în direcția unui relativism tot așa de radical ca și empirismul pragmatist.

În opoziție cu direcția criticistă din filosofia modernă, James susține că filosofia „refuză” să înceapă prin critica mijloacelor de cunoaștere, căci „ea s-a aruncat, direct, *in medias res*, a pretins să probeze posibilitatea științei, făcând-o”⁴⁶⁷. Prima trăsătură a filosofiei sale este orientarea ei „antiacademică”, „antioficială”, întrucât „ea se adresează tuturor, vorbește limbajul

⁴⁶⁷ Ibidem, p. 65 - 66.

tuturor”⁴⁶⁸.

Autorul *Pragmatismului* critică maniera construcției de mari sisteme și pledează pentru o filosofie „deschisă”, dar numai în perspectiva idealismului. James elaborează o nouă variantă a idealismului empirist. Ideea esențială a „metafizicii” sale este „identificarea realității cu experiența”, adică cu viața intimă a conștiinței”⁴⁶⁹. Este de menționat că *Principiile psihologiei* ale lui

James marchează înscrierea psihologiei pe făgașul experimentalismului⁴⁷⁰.

Așa cum s-a observat, important pentru James este, în primul rând, „sentimentul

468 Ibidem, p. 131 - 132.

469 Ibidem, p. 135 - 136.

470 Psihologia lui James se deosebește de cea a lui Wundt: latura fiziologică are importanță, dar el face o descriere funcțională a conștiinței și a „curentului” acesteia. O asemenea psihologie „s-a numit activistă”, întrucât insistă asupra fenomenelor de acțiune.

experimental al individului”; el crede că exigențelor „trebuie să le răspundă realității”⁴⁷¹. Pentru el nu există „un substrat neschimbător al eului”; totodată, el „refuză să studieze ceea ce, într-un mod sau altul, nu a fost dat conștiinței”⁴⁷². Hegelianismul îi apare ca „absolut steril”, influența determinantă fiind cea a empirismului lui Mach⁴⁷³⁴⁷⁴. Ultimele reflecții (mai ales cele ce se ocupă de „experiență religioasă”), merg spre o filosofie care „va fi totodată experimentală și mistică, va uni experiența precisă a faptelor și experiența religioasă”
11.

„Empirismul radical” implică alunecarea spre iraționalism. Sub influența

471 J. Wahl, Vers la concret. Etudes d'histoire de la philosophie contemporaine, J. Vrin, Paris, 1932, p. 14.

472 Ibidem, p. 15, 21. ...

473I bideu, p. 50, 51.

474 Ibdiem, p. 93.

lui Bergson, James devine un *antiintellectualist*. El abandonează accentele de neocriticism din *Introducere în filosofie* și merge spre un „monism vitalist”⁴⁷⁵.

Nu întâmplător Bergson preciza (în *Introducere* la traducerea franceză a lucrării lui James, *Pragmatismul*) că esența concepției lui James asupra adevărului constă în următoarele: „În timp ce pentru alte doctrine un adevăr nou este o descoperire, pentru pragmatism el este o invenție”⁴⁷⁶. Sub influența lui Bergson, James a combătut raționalismul clasic, în special teoria clasică despre natura rațională a abstracțiilor științifice.

Pentru pragmatism, importante sunt

⁴⁷⁵ Ibidem, p. 117. '

⁴⁷⁶ Vezi Introduction, la W. James, *Le pragmatisme*, Flammarion, Paris, 1912,

rezultatele practice ale ideilor noastre; o idee este adevărată dacă are consecințe utile, dacă duce la rezultate efective în experiență. Aceasta înseamnă că, după James, adevărul unei *idei* (adică al unei cunoștințe) se creează în procesul verificării ei. Geneza adevărului coincide astfel cu verificarea, ceea ce duce la negarea veritabilei geneze a adevărului unei idei pe calea reflectării sau a constructivismului gândirii și la ancorarea în relativism, și, în ultimă instanță, în subiectivism.

Deci, pragmatismul apare ca o reacție împotriva teoriilor raționaliste, împotriva „adevărului absolut”, contra „dogmatismului și transcender îi”, fiind înrudit cu empirismul. „Cu pragmatismul deci o teorie devine un instrument de

cercetare, în loc de a fi un răspuns la o enigmă și o încetare a oricărei cercetări... Cum el nu are nimic nou în sine, el se acordă cu un mare număr de vechi tendințe ale filosofiei. El se acordă, de exemplu, cu nominalismul, făcând apel la faptele particulare; cu utilitarismul, prin importanța pe care o dă laturii practice a problemelor; cu pozitivismul prin disprețul pentru soluțiile verbale, pentru problemele fără interes și pentru abstracțiile metafizice. În măsura în care are și asemenea afinități cu tendințele *antiintellectualiste*, pragmatismul se ridică înarmat împotriva pretențiilor raționalismului”⁴⁷⁷. El nu se decide pentru nicio soluție particulară, „nu are dogme și toată doctrina lui se reduce,

⁴⁷⁷ W. James, La pragmatisme, p. 63.

pentru început, la metoda sa”⁴⁷⁸.

Astfel, pentru James pragmatismul este înțeles mai mult ca metodă decât ca o concepție filosofică, „o metodă care permite să rezolvi controverse metafizice care altfel ar putea să rămână interminabile”⁴⁷⁹. Pentru noi arată James, „o idee nu are nicio semnificație în afara semnificației practice”⁴⁸⁰.

„Pragmatismul – scrie James – întoarce spatele cu fermitate și odată pentru totdeauna multor obișnuințe statornicite, scumpe filosofilor de profesie”⁴⁸¹. James amintește aici exemplul „coridorului”, dat de G. Papini: „Pragmatismul ocupă în mijlocul teoriilor noastre poziția unui

478 Ibidem, p. 64.

479 Ibidem, p. 56.

480 Ibidem, p. 59.

481 Ibidem, p. 61.

coridor dintr-un hotel. Numeroase camere dau în acest coridor. Într-una poate fi găsit un om lucrând la un tratat în favoarea ateismului, în cea de alături, o persoană rugându-se în genunchi pentru a obține credința și curajul, în cea de-a treia un chimist, în cea următoare un filosof elaborând un sistem de filosofie idealistă; în timp ce în a cincea, unul este pe cale de a demonstra imposibilitatea metafizicii. *Toți acești oameni utilizează în orice caz coridorul.* Toți trebuie să treacă prin el pentru a se întoarce fiecare acasă, pe urmă pentru a ieși”⁴⁸².

Prin toate acestea, pragmatismul reduce filosofia doar la o simplă metodă, neagă în ultimă instanță rolul ei de concepție despre lume, despre natură și

482 Ibidem, p. 64.

univers și o definește în funcție de temperamentul celui care a scris-o. Mai mult, susținând că „este posibil ca pragmatismul să realizeze un acord fericit între concepțiile empiriste și aspirațiile religioase ale umanității”¹¹²⁰, James caută o împăcare a științelor cu religia.

James sublinia „caracterul larg” al pragmatismului, afirmând că „pragmatismul acceptă tot: el acceptă logica, acceptă simțurile și consimte să țină seama de experiențele cele mai umile, cele mai particulare. Dacă experiențele mistice pot să aibă consecințe practice, el le va accepta. Și – dacă Dumnezeu poate fi recunoscut acolo – pragmatismul va accepta un Dumnezeu care ar locui în mijlocul însuși al

fenomenelor particulare!”⁴⁸³⁴⁸⁴.

Prin aceasta, pragmatismul urmărește „utilul”, căutând să justifice „împăcarea” științei cu religia, ceea ce îl duce la încercarea de subminare a bazelor științifice ale materialismului.

b. *Pragmatismul ca o teorie a adevărului.* James argumentează pe larg că pragmatismul este, în al doilea rând, o „teorie genetică a adevărului”, legată strâns de metoda sa. „În rezumat, scrie James, pragmatismul nu este numai o *metodă*, cu toate că mai întâi aceasta este, ci o *teorie genetică a adevărului* luată în înțelesul lui real”⁴⁸⁵.

Pragmatismul – scrie James – se leagă strâns de fapte, de realitatea concretă; el

483 Ibidem, p. 77.

484 Ibidem, p. 86.

485 Ibidem, p. 74.

studiază adevărul în lucrarea lui însuși, pe cazuri particulare pe care le generează după aceea. Adevărul pentru el devine un nume generic, rezumând *idei de toate felurile, dar de o valoare practică definită, care sunt active în experiență*. Pentru raționalism, adevărul rămâne simplă abstracție... În timp ce pragmatismul încearcă să arate în detaliu *de ce* trebuie să ne înclinăm înaintea lui, raționalismul nu știe nici să recunoască datele concrete de unde provine abstracțiunea sa! Ne acuză de a nega adevărul, în timp ce noi nu am făcut decât să căutăm motivele pentru care suntem atașați lui și pentru care trebuie totdeauna să rămânem atașați”⁴⁸⁶.

Metoda pragmatistă duce la teoria adevărului, iar teoria despre adevăr se

486 Ibidem, p. 76.

sprijină pe metodă. Prin această nouă teorie a adevărului, James a impus filosofia contemporană și o anumită polemică cu raționalismul. El și-a dat seama de reacția pe care o va provoca: „nu mă îndoiesc să văd teoria pragmatistă a adevărului trecând prin trei etape tradiționale, care fac însăși cariera unei doctrine. Fiecare doctrină nouă începe prin a fi atacată și calificată ca absurdă, apoi se admite că ea este adevărată, dar de un adevăr prea evident și fără niciun interes, și termină prin a fi recunoscută atât de importantă, încât adversarii ei pretind că ar fi descoperit-o ei înșiși”⁴⁸⁷.

Pentru a preciza, James spune: „a poseda gândiri adevărate înseamnă, vorbind la propriu, a poseda instrumente prețioase

⁴⁸⁷ Ibidem, p. 182.

pentru acțiune”⁴⁸⁸. După James, în *planul verificării* numai ideile ne spun care sunt folositoare sau invers, iar omul trebuie să încerce să le cunoască; aceasta înseamnă că *adevărul unei idei* nu se determină ținând seama de valoarea ei în sine sau originea ei, ci ea depinde de efectele pe care le provoacă și ideea poate fi considerată adevărată după ce s-a făcut verificarea ei. „Adevărat – scrie – James – înseamnă verificat sau verificabil”; adevărul „este un *eveniment* care se produce pentru o idee. Aceasta *devine* adevărată prin oarecare fapte sigure. Ea își câștigă *veracitatea* sa printr-o muncă ce s-a efectuat, printr-un lucru care se verifică prin el însuși, verificarea fiind scopul și rezultatul lui”⁴⁸⁹.

488 Ibidem, p. 186.

489 Ibidem, p. 185.

Reiese astfel clar că, după James, adevărul se creează în procesul verificării. Există însă și adevăruri acceptate; din această cauză, verificările sunt și ele de două feluri: verificări directe și indirecte.

Pentru adevărurile acceptate, James arată că mărturia împrejurărilor este suficientă și nu mai avem nevoie de verificare directă. „Dacă totul concordă cu ideile noastre (anturajul obiectului) ne dispensăm de verificare, și evenimentele obișnuite ne dau cu totul dreptate”⁴⁹⁰.

De aceea, arată James, adevărul trăiește, în cea mai mare parte a timpului, pe credit. „Gândurile și ideile noastre au curs atâta vreme cât nimeni nu le refuză; întocmai ca și biletele de bancă, atâta vreme cât nimeni nu le refuză, ele trăiesc pe

⁴⁹⁰ Ibidem, p. 190

credit. Așa cum biletele de bancă presupun o rezervă metalică fără de care întreg ritmul financiar s-ar prăbuși, tot așa adevărurile presupun o verificare, confruntarea directă cu faptele”⁴⁹¹.

Trebuie să precizăm aci „că pragmatismul nu ia noțiunea de *practic* în înțelesul de *opus teoreticului*, ci îi dă un sens mult mai cuprinzător. O idee poate avea consecințe practice, nu numai pentru acțiunea noastră, ci și în cazul când ne ajută să învingem greutatea de natură teoretică. Așadar, practicul nu e numaidecât opusul abstractului, al generalului, – o idee putând avea consecințe utile și în domeniul teoreticului. Principalul lucru e să aibă consecințe utile fie pentru cercetarea, fie pentru acțiunea noastră, și să rămână

⁴⁹¹ Ibidem, p. 190 - 191.

pururea abstractă”⁴⁹².

Așa cum scria însuși James, „este o necesitate pentru noi de a găsi o teorie care să poată să *funcționeze*. Nimic nu este mai dificil de găsit, pentru că trebuie ca teoria noastră să fie o linie de unire între adevărurile anterioare și oarecare date noi ale experienței. Trebuie să deranjeze cât mai puțin bunul simț și credințele deja fixate. Trebuie, din alt punct de vedere, să ne conducă la un termen care să fie un fapt, sau un obiect sensibil și susceptibil de a se verifica cu precizie. A «funcționa» înseamnă pentru o teorie a face și una și alta din aceste lucruri”⁴⁹³.

Ca urmare a acestei poziții, pragmatismul s-a ridicat împotriva teoriilor

492 N. T a t u, William James, Op. cit., p. 322.

493 W. James, Op. cit., p. 198.

„absolutiste” ale filosofiei raționaliste, teorii care duceau la conceperea metafizică a adevărului. Prin aceasta, pragmatismul a încercat să lege teoria adevărului de contextul concret al experienței: „pe scurt, cuvântul «adevăr» – scria James – nu este pentru noi decât un nume colectiv rezumând procese de verificare, absolute, ea «sănătate, bogăție, forță», Adevărul este un lucru care se face, ca și sănătatea, bogăția și forța, în cursul experienței noastre”⁴⁹⁴.

După cum observăm, în concepția lui James procesul cunoașterii este răsturnat, deoarece, în realitate, geneza adevărului unei idei are loc în cadrul procesului reflectării sau pe calea constructivismului gândirii.

⁴⁹⁴s i Ibidem, p. 200.

Prin teoria sa, James angajează relativismul, pentru că adevărul este pus mereu în dependență de condițiile empirice și depinde de subiectul care îl verifică. De aici reiese că: 1) adevărul nu este obiectiv, impersonal, ci este adevărul fiecăruia (depinde de subiectul verificador) și 2) tot ce este verificat practic și considerat ca util este adevărat.

Din păcate însă, nu tot ce este util este și adevărat. Analiza critică a tezei pragmatiste „adevărul este util” nu justifică însă o atitudine negativistă față de problematica pusă de pragmatism. „Cert este, de la început, că raportul dintre adevăr și utilitate nu este el însuși o pseudoproblemă; într-o manieră specifică, conceptul de «utilitate» intră în contextul

filosofiei marxiste nu ca o categorie «pragmatistă», ci ca o categorie «pragmatică», ce completează orice discuție gnoseologică, epistemologică, semiotică⁴⁹⁵⁴⁹⁶. Respingerea soluției pragmatiste nu trebuie să ducă la respingerea utilității și, prin aceasta, a oricărui considerent de natură pragmatică.

În teoria cunoașterii este necesar să se facă distincția între adevăr și criteriul adevărului. Pragmatistii afirmă că acțiunea de verificare creează adevărul. Dar actul verificării, practica, nu creează adevărul; el stabilește și determină adevărul dacă există un acord între ceea ce se afirmă sau se neagă în enunțurile despre stările reale de fapt.

495 Ibidem, p. 208.

496 D. M. Bîrliba, Adevăr și utilitate la William James, în „Analele Universității București”, Seria Filosofie, Anul XIX, nr. 2, 1970, p. 146.

Adevărul sau falsul unui enunț este deci diferit de cunoașterea adevărului sau falsității aceluși enunț, este independent de actul verificării, deși cunoașterea și determinarea adevărului sau falsității unui enunț nu se poate face decât prin verificare.

„Cunoașterea poate fi utilă din punct de vedere biologic, utilă omului în practică, pentru conservarea vieții, pentru conservarea speciei, numai dacă ea ne reflectă adevărul obiectiv, independent de om. Pentru materialist «succesul» practicii omenești face dovada concordanței dintre reprezentările noastre și natura obiectivă a lucrurilor pe care le percepem. Pentru solipsist este considerat «drept succes» tot ce-mi trebuie *mie în practică*, aceasta putând fi considerată independent de teoria

cunoașterii”⁴⁹⁷.

Dar trebuie să recunoaștem și unele merite incontestabile ale lui James și ale teoriei sale filosofice. Astfel, autorul *Pragmatismului* a combătut filosofia speculativă și a făcut legătura între activitatea teoretică și nevoile practicii. Totodată, el a scos în evidență importanța verificării practice a ipotezelor, a subliniat ideea relativității adevărului (legată de relativitatea verificării) și a dezvăluit funcția activă a cunoașterii⁴⁹⁸.

Trebuie precizat însă că „empirismul radical” este o formă a idealismului gnoseologic, care denaturează dialectica procesului complex și contradictoriu al

497 V. I. Lenin, Opere complete, voi. 18, p. 139.

498 vezi: Al. Boboc, Pragmatismul lui W. James, în „Analele Universității București”, Seria Filosofie, nr. 2, 1971, p. 83. Menționăm că și alte părți ale acestui studiu au stat la baza elaborării de față.

cunoașterii, exagerând rolul treptei senzoriale și diminuând valoarea gândirii teoretice, a aparatului conceptual al științei moderne, bazat în esență pe reflectare și discursivitate. Avem de-a face cu o confuzie între valori teoretice (adevărul) și valorile etice (utilul), ceea ce duce la negarea obiectivității adevărului.

Astfel, punctul de vedere al practicii este numai aparent și punctul de vedere al pragmatismului, deoarece acesta din urmă nu acceptă rolul practicii social-istorice și se opune dialecticii cunoaștere-acțiune, de pe pozițiile unui empirism idealist, aflat în totală contradicție cu spiritul constructivist al științei moderne.

Lupta împotriva concepțiilor cu pretenții la „absolute” (sisteme închise) se

încheie astfel nu în dialectică, ci în relativism și subiectivism. Pragmatismul se opune deci dialecticii și materialismului, analizele sale, utile pentru înțelegerea procesului cunoașterii desfășurate la nivelul individului concret, ducând la un idealism pluralist cu consecințe Meiste.

e. În forma pe care i-a dat-o *John Dewey* (1859 – 1952)⁴⁹⁹, pragmatismul s-a numit instrumentalism. Aceasta întrucât

499 Lucrări principale: Kant și metoda filosofică (Kant and philosophy Method, 1884); Suflet și corp (Soul and Body, 1886); Psychology (1887); Contururile teoriei critice a eticii (Outlines of a Critical Theory of Ethics, 1891); Autorealizarea și idealul moral (Self-Realization as the Moral Ideal, 1893); Educație și etică (Education and Ethics, 1898); Școala și societatea (The School and Society, 1900); Postulatul empiricismului nemediat (The Postulat of Immediate Empiricism, 1905); Realitatea ca experiență (Reality as Experience, 1906); Principiile morale ale educației (Moral Principales in Education, 1909); Democrație și educație (Democracy and Education, 1916); Reconstrucție și filosofie (Reconstruction in Philosophy, 1920); Experiență și natură (Experience and Nature, 1925); În căutarea siguranței. Studii despre relația dintre cunoaștere și acțiune (The Quest for Cerainty. A Study of the Relation of Knowledge and Action, 1929); De la absolutism la experimentalism (From Absolutism to Experimen- talism, în: Contemporary American Philosophy, II, 1930); Filosofie și civilizație (Philosophy and Civilization, 1931); Arta ca experiență (Art as Experience, 1934); Liberalism și acțiune socială (Liberalism and Social Action, 1935); Logica: Teoria anchetei (Logic; the Theory of Inguiry, 1938)? Condițiile logice ale

pentru Dewey: „gândirea este numai un instrument pentru acționare. Omul începe abia atunci să gândească, când se izbește de greutăți materiale, care trebuie să fie învinse. De aceea, ideea are o valoare instrumentală (*Instrumentalismus*), este o funcție rezultată din experiența activă și destinată acesteia. Valoarea unei idei se află în întregime în consecințele ei; adevărul este în cele din urmă numai o formă a binelui”⁵⁰⁰⁵⁰¹.

500t ratării științifice a moralității (Logical Conditions of a Scientific Treatment of Morality, 1946).

Menționăm existența „Fundației J. Dewey” și a Centrului de studiere a operei lui Dewey. Asupra lui Dewey: Philosophen-Lexikon, I, 1949, p. 239 - 2411 The Philosophy of John Dewey (ed. by P. A. Schilpp, 1939). O bibliografie la zi se află în: J. D e w e y, Democrație și educație, Editura didactică și pedagogică, București, 1972, p. VII - XXI, studiu introductiv, tabel cronologic, note și comentarii de N. Sacaliș și V. Nicolescu. Sub îngrijirea lui V. Nicolescu, avem în românește și: J. Dewey, Trei scrieri despre educație (Editura didactică și pedagogică, București, 1977), ediție ce cuprinde,, de asemenea, o bibliografie la zi, inclusiv a traducerilor în românește (p. 249 - 286). Considerăm studiile introductive ce însoțesc aceste traduceri drept cele mai bune sinteze și exegeze pe care le avem la noi pînă acum asupra operei și personalității lui J. Dewey.

501 J. M. Bochénski, Europäische Philosophie der Gegenwart, 2, Aufl., Franke Verlag, Bern u. München, 1951, p. 130.

Recunoscând că se originează la Peirce, dar că se și delimitează de acesta, Dewey sugera ideea unei întrebuintări inedite a ideii critice: „marea similitudine existentă între Imm. Kant și Ch. Peirce rezultă din faptul că, așa cum Kant căuta să stabilească legea rațiunii practice în domeniul lui *a priori*, Peirce a urmărit să interpreteze conceptele universale (adică *a priori* – *n.n.*) în domeniul experienței”⁵⁰².

Chiar în forma „empirismului radical”, pe care a luat-o la James, pragmatismul se deosebește de empirismul clasic modern.

Dewey aprecia că „pragmatismul se înfățișează el însuși ca o extensiune a empirismului istoric, dar diferențiat în mod fundamental, întrucât el insistă nu asupra

502 J. Dewey, *The Development of American Pragmatism*, în vol.: *Philosophy and Civilisation*, Minton, Balch and Co., New York - London, 1931, p. 15.

fenomenelor-antecedente, ci asupra fenomenelor-consecință, nu asupra precedentelor ci asupra posibilităților de acțiune. Această schimbare de viziune este aproape revoluționară prin consecințele ei”⁵⁰³.

Ca și orice pragmatism, „instrumentalismul” face uz de psihologia gândirii și se delimitează de raționalism printr-un antiraționalism *sui-generis*, solidar cu un empirism ce rupe pragurile gnoseologicului și se revarsă în etic. „Funcțiile gândirii și ale inteligenței – scria Dewey – nu constau în reproducerea strictă a ceea ce există în mediul ambiant, ci mai

503 Ibidem, p. 24. În contrast cu asociaționismul mecanicist, Dewey a susținut, încă de timpuriu (*The Metaphysical Assomtions of Materialism*, 1881), că sufletul nu se reduce la un simplu fenomen fizic și că, deși trebuie conceput ca o „substanță metafizică”, nu este totuși o substanță separată de lumea fizică (Vezi: P h. Smith, *The Development and Formulation of John Dewey's Teory of Mind*, în „*International Philosophical Qanterly*”, 15, No 4, 1976, p. 275 urm.).

degrabă în găsirea căii prin care pot fi stabilite în viitor relațiile cele mai profitabile și efective cu acestea”⁵⁰⁴.

Logica însăși ca „teorie a cercetării” (*Theory of Inquiry*) trebuie, după Dewey, să se despartă de logica tradițională și să acționeze ca „organ al anchetei”, adică să considere că „formele logice ajung la obiect numai dacă acesta din urmă este supus unei anchete controlate”⁵⁰⁵.

„Ancheta” însăși este „transformarea controlată sau dirijată a unei situații nedeterminate într-o situație atât de determinată în distincțiile și relațiile sale constitutive încât ea convertește elementele situației originare într-un tot unificat”⁵⁰⁶.

504 J. Dewey op. cit. p. 30.

505 J. Dewey, *La théorie de l'enquête*, P.U.F., Paris, 1967, p. 165.

506 Ibidem, p. 169. În perspectiva acestei „logici a anchetei”, Dewey pune unele probleme reale ale interacțiunii dintre logică și comportament, interesante pentru o teorie a acțiunii (Vezi: J. Dewey,

Așa cum s-a observat, pentru Dewey „nu există discontinuitate între logică formală și metodologie, și, cu atât mai puțin, între una sau alta și psihologie. Toate se află în continuitate prin și cu ancheta”⁵⁰⁷.

Dewey desfășoară programul unei reconstrucții a logicii pentru nevoile comportamentului și acțiunii, contribuind la dezvoltarea contemporană a logicilor aplicate. Reducerea întregii sfere a judecării la forma judecăților existențiale înseamnă însă și o renunțare la autonomia valoricului și, pe un alt plan, ancorarea în sfera realizărilor valorice, în contextele experienței și ale comportamentului concret⁵⁰⁸.

Reconstruction in Philosophy, Bacon Press, Boston, 1957, p. 77 - 102).
507G . De le da lie, Op. cit., p. 153.

508 Ca și în alte domenii, și în cel axiologic Dewey „va face din experiență un concept explicativ cheie”; valoarea este „un aspect al interacțiunii imediate, existențiale dintre organism și mediu. Dincolo de

În ceea ce privește alte aspecte ale operei lui Dewey, menționăm contribuțiile sale în etică, estetică, pedagogie și teoria socială, desfășurate sub genericul importanței vieții sociale și a încrederii în puterea educației. Dincolo de ceea ce se numește „naturalismul” său, Dewey susține că „mediul social formează dispoziția mintală și emoțională a indivizilor, prin angajarea lor în acțiuni care stimulează și întăresc anumite impulsuri, care au anumite scopuri și duc la anumite consecințe”⁵⁰⁹.

Evident, Dewey rămâne în limitele unui idealism biologist, nu sesizează autonomia relativă a socialului și primatul factorilor materiali în structura vieții sociale. Aceasta

acest teren al experienței nu se poate pune nici o problemă de valoare și de validare a unei teorii a valorilor” (N. Secaliș - V. Nicolescu, John Dewey - o perspectivă critică, în: J. Dewey, Democrație și educație, Editura didactică și pedagogică București, 1972, p. XXXVIII - XXXIX).
509 J. Dewey, Democrație și educație, p. 16.

nu trebuie să conducă însă la neglijarea laturii de critică justificată a mecanicismului și contemplativismului și la punerea unor probleme reale ale logicii și filosofiei acțiunii.

Pe fondul unor preocupări serioase de teoria acțiunii și de psihologie socială s-a afirmat *George Herbert Mead* (1863 – 1931)⁵¹⁰, despre a cărui filosofie s-a spus că „participă totodată la behaviorism și pragmatism”; folosind, ca și Dewey, rezultatele evoluționismului, Mead insistă însă „asupra originii sociale a spiritului și asupra caracterului social al actului”⁵¹¹.

Ca și la Wundt, individul nu se poate

510 Lucrări principale: *Filosofia prezentului* (The Philosophy of the Present, 1932); *Individualitate și societate* (Self and Society, 1934); *Dezvoltările gândirii în secolul al XIX-lea* (Movements of Thought in the Nineteenth Century, 1936); *Filosofia actului* (The Philosophy of the Act, 1938). Ca și Dewey, Mead se leagă de ceea ce s-a numit „Chicago School” și rămâne, deși printr-o operă neîncheiată, fragmentară, un deschizător de drumuri noi, ca și Peirce, numai că pe alt plan.

511 G. D e l e d a l l e, Op. cit., p. 169.

afirma ca atare decât în viața socială. Individul „nu-și sesizează propriul său eu decât adoptând atitudinea grupului social la care aparține. El trebuie să devină o ființă socială pentru a deveni el însuși”⁵¹².

Fără să se circumscrie într-un tot pragmatismului, *Charles W. Morris* (n. 1901) rămâne un lingvist cu multiple preocupări filosofice. Principala lui realizare se situează pe linia deschisă de

Peirce *semioticii*. Într-o formă expresă, analiza amplă a „semiozei” propusă de Morris a încetățenit împărțirea disciplinelor semioticii în sintaxă, semiotică și pragmatică⁵⁰.

3. ALTE FORME

(F. C. S. SCHILLER; G. PAPINI; H.

⁵¹² G. H. Mead, *Movements of Thought*, p. 168. Apud: G. Deleuze, *Op. cit.*, p. 170.

VAIHINGER)

Pe teren anglo-saxon, pragmatismul a fost reprezentat de F.C.S. Schiller; A. Sidgwick; H.W. Knox; H. Struț și alții. Acesta din urmă a fost editorul „manifestului pragmatist” din 1902, intitulat *Personal Idealism*, expresie a așa-numitei „Societăți filosofice de la Oxford” (întemeiată în 1898). Orientarea a fost de la început împotriva „naturalismului” și a „absolutismului” (filosofia speculativă) și s-a legat de ideea că „pragmatismul este mai puțin o doctrină” și „mai mult o atitudine particulară decât o atitudine care s-ar putea lega cu vreun conținut doctrinar posibil” 1.

Reprezentantul principal al pragmatismului englez este Ferdinand

Carving Scott Schiller (1864 – 1937)⁵¹³⁵¹⁴.

Filosofia acestuia „se orienta spre un idealism romantic și personal și voia să pună accentul pe factorul subiectiv în logică și știință; el a avut însă neșansa de a nu susține aceste teze acolo unde ar fi trebuit”⁵¹⁵. Căci în mediul britanic de atunci, filosofia speculativă trecea printr-o criză și se impunea cumva punctul de vedere al „filosofiei vieții”. Așa cum s-a observat, „filosofia ca teorie a vieții este o chestiune practică, nu teoretică, și același

513M enționăm că pragmatismul american a mai avut și alți reprezentanți: Chauncey Wright (1830 - 1875); J. H. Tufts; A. W. Moore; W. Kilpatrick; C. I. Lewis; S. Hook; E. Nagel și alții.

514 Lucrări principale: Axiomele ca postulate (Axiomas as Postulates, 1902); Umanismul. Eseuri: (Humanism. Philosophical Essays, 1903; ed. 2-a 1912); Studii despre umanism (Studies in Humanism, 1907; ed. 2-a 1912); Plato or Protagoras? (1908); Formal Logic (1912, ed. 2-a 1931); Problemele credinței (Problems of Belief, 1924); Tantalus sau viitorul omului (Tantalus or the Future of Man, 1924); Pragmatism (in: Encyclopedia Britannica, ed. 14-a 1929); Logica practică (Logic for Use, 1929); Adevărurile noastre umane (Our Human Truths, 1939).

515 H. Schneider, Histoire de la Philosophie américaine, 2e éd., Gallimard, Paris, 1955, p. 407.

lucru e valabil și pentru impulsul speculativ”⁵¹⁶.

Schiller însuși consideră principiul *homo-mensura* al lui Protagoras ca fundamental pentru filosofie. „Umanismul” este „cel mai simplu dintre punctele de vedere filosofice: el exprimă numai ideea că problema filosofică privește ființe umane care caută să înțeleagă umanul cu ajutorul resurselor spiritului uman”; scopul „umanismului” este „de a stabili realitatea libertății”⁵¹⁷.

Pe acest fond, Schiller a criticat logica tradițională și raționalismul, căutând să „umanizeze” logica. În fond, ca și James, el

516 R. Metz, Op, c it., p. 9.

517 F. C. S. Schiller, Etudes sur l'humanisme, Alcan, Paris, 1909, p. 16, 498. Mai mult decât James, autorul citat reliefează „structura omenească a cunoștinței și relativitatea ei. El face din om pivotul și izvorul oricărei cunoștințe” (N. Bagdasar, Teoria cunoștinței, ed. II-a, Casa Școalelor, București, 1944, p. 248). În alți termeni, nu o filosofie a omului, ci o teorie a cunoașterii vrea să propună Schiller prin formula de „umanism”.

respingea constructivismul și apriorismul modern și ancora în relativism. Astfel, „vechile abstracții vor avea valoarea care trebuie: aceea de simple instrumente, de semnificații metodologice lipsite de autoritate absolută și valabile doar în *limitele* aplicabilității lor”⁵¹⁸.

În varianta „umanismului”, dificultățile teoriei pragmatiste a adevărului s-au mărit considerabil. Mergându-se spre legarea logicii de viață, de comportament, se ajunge de fapt, la un alogism *sui-generis*, care vizează logicul ca atare, nu numai concepția raționalistă despre logică, așa cum ar părea la prima vedere. „Umanismul” dezvăluie implicațiile iraționaliste ale pragmatismului și, ca atare, criza acestei orientări

518 N. Tatu, *Filosofia anglo-americană*, în: *Istoria filosofiei moderne*, București, 1939, p. 342.

„radicale” în teoria empirismului.

În varianta italiană, recunoscut ca autoritate de James însuși, s-a afirmat Giovanni Papini (1881 - 1956). Menționăm, de asemenea, pe J. Vailati (1863 - 1909) și M. Calderóni (1879 - 1914), care s-au distanțat însă de alogismul pragmatist în direcția analizei logice a limbajului.

Cunoscut îndeosebi prin alegoria „coridorului” (folosită în *Pragmatismul* lui James), G. Papini nu a fost numai un popularizator al ideilor pragmatiste, ci și unul care a vrut să radicalizeze aceste idei, cu o pornire destul de insolită pentru atitudinea filosofică.

Avem în vedere nu atât *Un om sfârșit* (1912, editată de șapte ori numai în perioada 1912 - 1922), cât, mai ales,

Crepusculul filosofilor (1905), carte în care, așa cum preciza James, Papini se manifesta ca „pragmatistul cel mai radical care s-a putut afla”⁵¹⁹. Căci înseamnă, totuși, radicalism” (citește: nihilism) mărturisirea lui Papini că scopul cărții este „o tentativă de a elibera de filosofie și de filosofi” și de a proceda la o neașteptată detronare a marilor filosofi⁵²⁰.

Aici pragmatismul se dovedește din plin un adversar al filosofiei teoretice ca atare, al filosofiei ca disciplină autonomă, nu doar al filosofiei speculative.

O mențiune aparte într-o discuție despre pragmatism merită, credem, operele

519 W. James, G. Papini et le mouvement pragmatiste en Italie, în: *Giovani Papini, Le crépuscule des philosophes*, E. Chiron, Paris, 1922, p. V

520 G. Papini, O p. cit., p. XVI. Să eludezi raportarea firească la mari personalități ale filosofiei cu formulele: Kant - „un filistin mic-burghez”, care „nu poate fi iubit de un latin”; Hegel - „un profesor filistin și un poet romantic” (p. 3, 5, 50) este, totuși, expresia unei porniri împotriva filosofiei însăși, ca valoare.

unor gânditori germani, formați în spiritul teoriei filosofice clasice și, ca urmare, numai parțial aflați în matca pragmatismului. Amintindu-l pe Richard Müller-Freienfels (1882-1949)⁵²¹⁵²², psiholog și filosof, apărătorul unei „psihologii a vieții”, ne vom opri (pe scurt, desigur) la Hans Vaihinger (1852 - 1933) lu', autorul așa-numitului „fictionalism pragmatic”.

Întemeietor al revistei „Kant-Studien” (1896) și al celebrei „Kant-Gesellschaft”

521 Lucrări principale: Psihologia vieții (Lebenspsychologie, 2 voi.

1916; ed. 2-a 1924); Filosofia individualității (Philosophie der Individualität, 1921; ed. 2-a 1922); Psihologia științei (Psychologie der Wissenschaft, 1936); Omul și universul (Der Mensch und das Universum. ed. 2-a 1949). Menționăm: R. Müller - Freienfels zum Gedächtnis (1950).

522 Lucrări principale: Comentariu la Critica rațiunii pure a lui Kant (Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft, 2 vol., 1881, 1892; ed. 2-a 1922); Nietzsche ca filosof (Nietzsche als Philosoph, 1902, ed. 5-a 1930); Filosofia lui „Ca și cum” (Die Philosophie des Als-Ob (1911, ed. 10-a 1927); Pesimism și optimism (Pessimismus und Optimismus, 1924); Selbst biographie, în: Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen (Bd. II, 1921, ed. 2-a 1923).

Asupra lui Vaihinger: H. von Noorden, Der Wahrheitsbegriff in Vaihingers Philosophie des Als-Ob (în „Zeitschrift für philosophische Forschung”, Bd. VII, 1953).

(1904), apoi, împreună cu R. Schmidt, editor al revistei „Annalen der Philosophie” (1919 urm.), Vaihinger a desfășurat o intensă activitate de exegeză asupra textelor kantiene, și ale filosofiei clasice în genere.

Își dau întâlnire în elaborările sale: Kant și Schiller, Schopenhauer și Fr. A. Lange, Nietzsche. Astfel se și explică înclinarea spre conceptul de ideal etic al lui Schiller și totodată conceperea relativistă a valorilor și idealurilor ca „ficțiuni”, aflate în slujba dobândirii unui scop al vieții.

Vaihinger însuși mărturisea: „tratatele filosofice ale lui Schiller erau, ce-i drept, destul de grele pentru mine; inteligibilă însă și cu mare influență asupra gândirii mele a fost teoria lui Schiller despre instinctul

jocului (*Spieltrieb*), ca element fundamental al creației artistice și al desfătării (*Geniessen*): căci în joc am recunoscut mai târziu *Ca și Cum-ul* (*das Als-Ob*), ca nucleul ce însuflețește înfăptuirea estetică și contemplarea” 11. Abia apoi (1874 - 1875), Lange i-a deschis calea către „problema metodică a ficțiunilor”; căci „Als-Ob, aparența, conștient-falsul joacă un mare rol în știință, în viziunea asupra lumii și în viață”; acestei „cercetări asupra ficțiunii” i-am dat, în 1877 - 1879, numele de „idealism pozitivist”, mai clar „pozitivism idealist”⁵²³⁵²⁴.

„Filosofia lui Ca și cum (*Als-Ob*) are la

523 H. Vaihinger, *Wie die Philosophie des Als Ob entstand*, în: *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, hrsg. von R. Schmidt. Bd. II, F. Meiner, Leipzig, 1921, p. 174. Acestea se petreceau în jurul anilor 1868 - 1870, când autorul, la Tübingen, asimila, de asemenea, influența lui Herder și a lui Darwin și Schopenhauer (al cărui pesimism „a constituit pentru mine conținutul de conștiință cel mai durabil și fundamental”) (Ibidem, p. 180).

524 Ibidem, p. 189, 195.

bază teza că „gândirea” este originar numai un mijloc în lupta în jurul existenței concrete (*Dasein*) și astfel e numai o funcție biologică”; căci „toate desfășurările gândirii și configurațiile acesteia „apar” nu ca raționaliste, ci ca fenomene biologice”, pe care le numim „ficțiuni științifice, de recunoscut ca niște închipuiri conștiente numai prin caracterul lor *Als-Ob*”⁵²⁵.

Lumea existentă Ca și cum, lumea «irealului», este tot așa de veritabilă, pentru etic și estetic chiar mai veritabilă decât lumea în sensul obișnuit al cuvântului real. Acea lume Ca și cum etică și estetică, lumea irealului, este pentru noi, în cele din urmă, o lume a valorilor, care, îndeosebi în forma unei lumi religioase, se opune brusc în

525 Ibidem, p. 200, 201.

reprezentarea noastră lumii devenirii⁵²⁶.

Pe acest fond s-a spus că „orientării biologice a pragmatismului îi stă în preajmă sistemul unui filosof german, care dă, ce-i drept, acestei doctrine o orientare idealistă: Filosofia lui Ca și cum”⁵²⁷. Căci, ca și la Mach și Avenarius, „scopul propriu și ultim al gândirii este acționarea și înlesnirea acționării”; întreaga „lume a reprezentării” este, din punct de vedere teoretico-gnoseologic, un simplu instrument, care ne servește numai la a ne orienta mai bine în realitate”⁵²⁸.

526 Ibidem, p. 201 - 202. Pentru „lărgirea și adincirea acestui idealism pozitivist sau pozitivism idealist”, Vaihinger a editat, împreună cu R. Schmidt, începînd din 1919: *Anallen der Philosophie mit besonderer Rücksicht auf die Probleme der Als Ob Betrachtung*”, prin care a vrut să se delimiteze între un „pozitivism al faptelor”¹ și „punctul de vedere al idealului”, propus de Fr. A. Lange (Ibidem, p. 203).

527 W. Mo o g, *Der pragmatische Fiktionalismus*, în: *Die deutsche Philosophie des 20. Jahrhunderts*, F. Enke, Stuttgart, 1922, p. 44.

528 *Die Philosophie des Als Ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines Idealistischen Positivismus*, 4. Aufl., F. Meiner, Leipzig, 1920, p. 95, 23.

Introducerea conceptului de „ficțiune” și examinarea întregii creații umane în lumina acestuia dă o notă aparte acestui „pozitivism”. Căci „ficțiunea este biologic eficace”, este „necesară” pentru individ cu titlu de ipoteză în urmărirea și atingerea unor țeluri; toate „conceptele fundamentale ale cunoașterii și existenței” – materie, atom, forțe, legi etc. – sunt „ficțiuni”⁵²⁹.

Acest concept devine astfel ruina „ficționalismului”.

În alți termeni, „pozitivismul critic” nu poate justifica o teorie a cunoașterii, deși semnalează corect imposibilitatea unei înțelegeri a gândirii și existenței în viziunea mecanicist-naturalistă. Vaihinger „nu ne arată de ce acceptarea unei legalități logice obiective n-ar fi tot atât de practică ca și

⁵²⁹ Ibidem, p. 192, 75.

acceptarea ficționalismului”⁵³⁰.

„Ficționalismul” lui Vaihinger se caracterizează prin încercarea de a pune de acord pozitivismul biologist și instrumentalismul pragmatist în înțelegerea fenomenului cunoașterii, păstrând însă o relativă considerație față de planul valorilor.

Ideea unui „Ca și cum” nu reprezintă însă, în sine luată, numai o formulă de mistificare a înțelegerii produselor majore ale creației umane. Dincolo de sublinierea laturii care le leagă pe acestea de valorile vitale, este implicată încercarea de resemnificare a unor concepte-deschise, cum sunt conceptele cardinale ale științei,

530 N. B a 1 c a, Hans Vaihinger, în: Istoria filosofiei moderne, Vol. III. București, 1938, p. 359. Așa cum a subliniat I. Brucăr (Filosofii și sisteme, București, 1933, p. 161), Vaihinger a oferit, pe aceste baze, o interpretare a „ideilor transcendente” ale lui Kant: „ideile” nu au „o valoare reală”, ci sînt „ficțiuni ce servesc unui scop. Rațiunea a creat aceste ficțiuni pentru a privi ideile transcendente Ca și Cum (Als-Ob) ar exista”.

filosofici, eticii, esteticii etc., valoarea de mijloacepoteze a acestora în ajungerea demersurilor teoretice către o finalizare.

Într-un fel, ca o reacție față de absolutismul valorilor, are loc o readucere a acestora în slujba vieții, păstrându-le însă „irealitatea 11 (adică autonomia valorilor în raport cu realizările valorice). Și aceasta înseamnă și înscrierea parțială în linia „filosofici vieții”, „ficțiunea” luând locul valorii, însă și al unui agent al acțiunii totodată (pragmatism, dar și acționalism). Conceptul de „ficțiune” încetează astfel de a mai constitui numai ruina „ficționalismului” (prin angajarea lui pe panta relativismului) și capătă o semnificație constructivă.

NOTĂ FINALĂ

Privit în desfășurarea sa de-a lungul a

peste un secol, pragmatismul se particularizează ca o soluție empirist-idealistică în filosofie, orientată în principiu spre individ și acțiunile acestuia.

Dincolo de relativismul și idealismul subiectiv al teoriilor pragmatismului, nu putem să nu subliniem astfel participarea reprezentanților acestei orientări la elaborarea aparatului conceptual nu numai al filosofiei, ci și al unor discipline noi și înnoitoare, ca semiotica, logica, și teoria acțiunii. De aici și nevoia unui dialog activ cu această orientare, a unei analize critice minuțioase, atât a punerii problemelor, cât și a soluțiilor oferite de reprezentanții pragmatismului.

Deschiderile propuse de Peirce (în semiotică și teoria științei îndeosebi), de

James și Dewey în metodologie și teoria cunoașterii, precum și alte reflecții utile pentru o teorie a acțiunii constituie o mare experiență a gândirii în căutarea adevărului, a sensului existenței și cunoașterii umane. Nu trebuie neglijat însă faptul că pragmatismul (ca orientare empiristă, anticonstructivă) nu poate oferi solul teoretic veritabil pentru fructificarea ipotezelor și deschiderilor propuse de reprezentanții săi. O criză de fundamente a pragmatismului a devenit, de aceea, o realitate, și ea explică în mare măsură și reculul influenței acestei orientări în filosofia nemarxistă contemporană.

V

FENOMENOLOGIA

1. PRECURSORI ȘI MODELE:

BRENTANO

a. Premisele fenomenologiei, ca metodă îndeosebi, se află într-o mai puțin cercetată întoarcere la tradiția prekantiană, realizată timpuriu de Bernhard Bolzano (1781 – 1848) S apoi de Adolf Trendelenburg (1802 – 1872) 2 și Franz Brentano (1838 – 1917) 3.⁵³¹

Îndeosebi lucrarea acestuia din urmă: *Psihologia din punct de vedere empiric* (1874) marchează ruptura cu psihologismul bazat pe „metoda naturalist-științifică” și propune o explicare a tutucum s-a observat,

531 Lucrări principale: Doctrina științei (Wissenschaftslehre, 4 volume, 1837; reimprimare 1929 - 31); Paradoxele iniinitului (Paradoxien des Unendlichkeit, postum 1851; reimprimare 1923; ed. 2-a 1973); Zogrăvirea vieții (Lebensbeschreibung, 1875; ed. 2-a 1936); Fundamentele logicii (Grundlegung der Logik, hr sg. von F. Kambartel, 1964). Menționăm că se află în curs de editare: Die Bernard Bolzano - Gesamtausgabe, la Fr. Fromann Verlag (Stuttgart), un colos editorial, programată astfel: I - Scrieri (20 volume); II - Postume (23 volume); III - Corespondență (5 volume); IV - Documente (3 volume). Un Bolzano - Symposium <17 - 18 XII 1973) cu tema Bolzano als Logiker a pus în evidență aspecte inedite, pe care exegezele mai timpurii nu le sesizează.

Bolzano a dezbătut pe larg ideea înțelegerii probabilității „ca o dezvoltare a valabilității” și a pus în lumină importanța raționamentelor probabile pentru teoria științei (K. Berka, *Bolzano's Lehre von den Wahrscheinlichkeitsschlüssen*, în: *6th International Congresses of Logic, Methodology and Philosophy of Science*. Hannover August 22-August 29, 1979,

Menționăm că în *Logische Untersuchungen* (1901), Husserl l-a numit „unul dintre cei mai mari logicieni ai tuturor timpurilor” și a semnalat importanța operei sale pentru învingerea psihologismului din logică și teoria cunoașterii. Ideea centrală a cercetărilor sale este: logica nu se ocupă cu aspectele psihice ale fenomenelor de cunoaștere, ci „cu adevărurile, reprezentările sau propozițiile în sine”, extratemporale și extraspațiale. S-a vorbit chiar de importanța operei lui Bolzano pentru elaborările lui Frege și ale unei înnoiri în logică. „Semnificația lui Bolzano pentru logica modernă constă în aceea că el a fost primul care a avut o concepție extensională despre logică, a oferit fundamentele filosofice pentru o asemenea posibilitate de înțelegere” (U. Neemann, Husserl und Bolzano, în „Allgemeine Zeitschrift für Philosophie”, 2, 1977, p. 62). De fapt, deosebirea dintre expresie, semnificație și obiect (Gegenstand), corelată în Cercetările logice ale lui Husserl cu deosebirea dintre actul de gândire și conținutul gândirii, trimite la Bolzano, nu la deosebirea fregeeană dintre semn, sens și semnificație” (Ibidem, p. 52).

Bolzano este unul dintre gânditorii influenți și în logica și filosofia mai recentă a științei, inclusiv în dezbaterile problematice ale teoriei probabilității. Așa

Abstracts, Sections 13 – 14, p. 23,27).

Idei similare acestui „Leibniz boemian” a formulat și Gustav Teichmüller (1832 – 1888), cunoscut ca un deosebit exeget al aristotelismului (vezi: J o h. Hirschberger, *Geschichte der Philosophie*, II, 4. Aufl., 1960, p. 411).

2 Lucrări principale: *Cercetări logice* (*Logische Untersuchungen*, 2 volume, 1840; 3 vol, ed. 3-a 1870); *Contribuții istorice în filosofie* (*Historische Beiträge zur Philosophie*, 3 volume, 1846,1867); *Drept natural pe temeiul eticii* (*Naturrecht auf dem Grunde der Ethik*, 1860; ed. 2-a 1868). Asupra lui Trendelenburg: P. Peterson, *Die Philosophie A. Trendelenburgs* (1913); G.G. Rosenstock, F.A. *Trendelenburg Forerunner to J. Dewey* (1964). Cunoscut ca

antihegelian și adept al lui Aristotel, Trendelenburg inaugurează o „neoscolastică” în formula unei „viziuni organice teleologice asupra lumii”, cu influențe asupra unor gânditori, ca: F. Brentano; G. Teichmüller; R. Rucken, precum și unora care s-au circumscris apoi neotomismului timpuriu (D. Mercier. A. Dyroff, J. Geyser).

3 Lucrări principale: Psihologia din punct de vedere empiric {Psychologie vom empirischen Standpunkt, I, 1874; ed. 2-a, 3 volume 1924 - 25); Despre originea cunoașterii etice (Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis, 1889, cd. 4-a 1955); Despre viitorul filosofiei (Über die Zukunft der Philosophie, 1893); Cele patru faze ale filosofiei (Die vier Phasen der Philosophie,

1895); Despre semnificația multiplă a existentului după Aristotel (Von der mannigfaltigen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles, 1862); Fundamentele și construcția eticii (Grundlegung und Aufbau der Ethik, 1952); Religie și filosofie (Religion und Philosophie, 1954); Fundamentele esteticii (Grundzüge der Aesthetik, 1959); Istoria filosofiei grecești (Geschichte der grichischen Philosophie, 1963).

Menționăm: Gesammelte Ausgabe (11 vol., 1921 - 34, hrsg, von Krauss u. A. Kastil), și încă următoarele: îndepărtarea de nereal (Die Abkehr von Nichtrealen, 1966); Doctrina categoriilor (Kategorientehre, 1933; reluare, 1974); Adevăr și evidență (Wahrheit und Evidenz, 1974); Cercetări

filosofice asupra spațiului, timpului și problemei continuului (Philosophische Untersuchungen zu Raum Zeit und Kontinuum Problem, 1976); Aristotel și viziunea sa asupra lumii (Aristotels und seine Weltanschauung, 1977, reimprimarea ed. 1911).

Asupra lui Brentano: O. Krauss, *F. Brentano* (1919, cu contribuțiile lui C. Stumpf. E. Husserl și cu bibliografie); H. Scholz, *Wissenschattslehre Brentanos!* (1937); A. Kastil, *Die Philosophie F. Brentanos* (1951); H.M. Crug, *Fr. Brentano* (1953); L. Gilson, *La psychologie descriptive selon Fr. Brentano* (1955); Adriano Bausola, *Conoscenza e moralità în Franz Brentano* (Milano, 1968). Menționăm că la cel de-al XIV-lea Congres Mondial de Filosofic

(Viena, 1968) lui Brentano i s-a consacrat un întreg colocviu.

O bibliografie aflăm în: *Philosophen-Lexicon* (vol. I, hrsg, von W. Ziegenfuss, 1949, p. 148): W. S te g în îl 11 ei, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, 6. Aufl., Stuttgart, 1978, p. 679 – 699.

ror actelor (de cunoaștere, voință, afective) prin,» caracterul lor intențional”, determinând o întreagă școală: „realismul” austriac⁵³². De fapt, Brentano inițiază o reacție îndreptățită față de psihologia asociaționistă și în genere față de orice psihologism.

Opera principală a lui Brentano este cea psihologică, axată pe „ideea

⁵³² Menționăm că ne vom ocupa aici numai de Brentano ca precursor al fenomenologiei nu și ca reprezentant al „realismului” austriac. Această din urmă latură va sta în atenție în capitolul VI.

fundamentală a intenționalității conștiinței”, concept preluat din terminologia scolastică: „un obiect psihic (un fenomen, cum zice Brentano) are o inexistență mentală sau intențională, adică «obiectualitate (*Gegenständlichkeit*) imanentă» conștiinței «(*mens*)»; „intenționalitatea” nu înseamnă doar „particularitatea conștiinței”, ci „particularitatea tuturor «fenomenelor» sufletești”⁵³³.

Este vorba de orientarea spre ceva a acestor fenomene, de deschiderea lor ca orizont al unei „vizări” prin care-și anunță prezența. Prin aceasta, opera lui Brentano a atras atenția încă de timpuriu orientărilor preocupate de o înnoire a modalităților de concepere și de reflecție, a însuși stilului de

⁵³³ G. Lehmann, *Die Deutsche Philosophie der Gegenwart*, A. Kroner, Stuttgart, 1943, p. 97.

gândire.

Așa cum s-a precizat, fără Brentano „ar fi de neconceput întreaga *filosofie fenomenologică*” (el a fost totodată „bunicul” lui Schelei și Heidegger); se adaugă la aceasta cercetările sale de perspectivă asupra „ontologiei și metafizicii”, îndeosebi „analizele categoriale” (sub influențe aristotelice), și „cercetările logicolingvistice”⁵³⁴. Heidegger însuși mărturisea că încă în anii 1909-1910 a studiat cu atenție lucrarea lui Brentano: *Despre variata semnificație a existentului la Aristotel* (1862) și a ajuns să-și pună problema: „dacă existentul poate fi

⁵³⁴ W. Stegmüller, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, 6. Aufl., A. Kroner, Stuttgart, 1978, pp. 1 - 2. Așa cum s-a precizat, „pentru Heidegger, ca și pentru Brentano și Husserl înaintea lui, «intenționalitatea» este temeiul inextricabil al oricărei metode fenomenologice” (R. O. Schneider, *Husserl and Heidegger: An Essay on the Question of Intentionality*, in „*Philosophy Today*”. Vol. 21, Nr. 4/4, Winter 1977, p. 368).

desemnat prin felurite semnificații, care este semnificația fundamentală? Ce înseamnă existență?”⁵³⁵.

Se dezvăluiau astfel implicații nebănuite în gândirea Stagiritului, anume: anunțarea complexității „existenței”, a pluralității modurilor lui „a fi”, care nu se reduce la a fi „real” sau „conceptual” (*în mente*). De aceea, mișcarea fenomenologică de la Husserl la Heidegger, mișcare ce dezbate amplu aceste „felurite semnificații” ale „existentului”, ar rămâne de neînțeles fără cunoașterea pregătirii conceptuale pe care i-a făcut-o Brentano.

b. F. Brentano, reprezentant de seamă al mișcării neorealiste din Austria, unul dintre cei mai buni cunoscători

⁵³⁵ M. Heidegger, *Mein Weg in die Phänomenologie*, în: *Zur Sache des Denkens*, M. Niemeyer, Tübingen, 1969, p. 81.

contemporani ai gândirii aristotelice și scolastice, s-a opus kantianismului în gnoseologie, iar prin introducerea conceptului de *intenționalitate* a învins parțial dificultățile psihologiei asociaționiste și a pregătit critica fenomenologică a psihologismului din logică și teoria cunoașterii.

În etică s-a remarcat prin introducerea tezei despre „evidența” și îndreptățirea unor forme ale vieții emoționale (în special „iubirea și ura”), pregătind astfel filosofia valorii și etica axiologică a lui Scheler. Sub influența lui Brentano s-au „dezvoltat: fenomenologia lui Husserl și Scheler; neorealismul „teoriei obiectului” a lui A. Meinong; s-a format o adevărată școală, reprezentată de O. Kraus (cunoscut istoric

al axiologiei), A. Kastil, A. Hofier, A. Marty și alții⁵³⁶.

Opera psihologică și etică a lui Brentano a exercitat o mare înrâurire asupra gândirii contemporane⁵³⁷.

Prin încercarea de depășire a dificultăților idealismului de factură criticistă și ale psihologiei asociaționiste, precum prin preluarea tradițiilor logicii scolastice și leibniziene, Brentano a întreprins o reformă a psihologiei și a logicii de o asemenea amploare încât s-a spus că „întreaga dezvoltare a logicii moderne este

536 Menționăm că în editarea operei (înclusiv a manuscriselor) lui Brentano au participat și fenomenologi cunoscuți, ca F. Mayer - Hildebrand (aparținând „fenomenologiei de la München”).

537 Aceasta s-a subliniat îndeosebi prin: a) articolele consacrate lui Brentano în „Zeitschrift für philosophische Forschung” (vol. XVII, 1963); b) lucrările colocviului II la al XIV-lea Congres Mondial de Filosofie (Viena, 1968), cu tema: Brentano. Die philosophische Psychologie und die phänomenologische Bewegung.

condiționată de el”⁵³⁸.

În opoziție cu criticismul, Brentano a dezvoltat o „metafizică” teistă, catolico-scolastică.

Remarcabile rămân însă cercetările sale în psihologie, concepția sa despre „raporturile psihice”, pe care le împarte în *trei clase*: reprezentări, judecăți și activitățile sentimentului (*Gemütstätigkeiten*), de unde și înlănțuirea a trei „discipline practice”: estetica, logica și etica”.

Caracteristica proceselor psihice este „relația intențională”, conform căreia „fenomenele psihice” se recunosc prin „inexistența intențională (chiar și mentală) a unui obiect”, „prin „orientarea către un

538 Friedrich Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie, IV, 1923, p. 427.

obiect” sau „obiectualitatea (*Gegenständlichkeit*) imanentă”; „fiecare fenomen psihic conține ceva ca obiect în sine, deși nu în aceeași modalitate. În reprezentare este ceva reprezentat, în judecată este ceva recunoscut sau respins, în iubire, ceva iubit, în ură, ceva ce urâm, în dorință, ceva dorit etc.”⁵³⁹⁵⁴⁰.

Dacă se adaugă la aceasta rolul lui Brentano în declanșarea preocupărilor pentru analiza limbajului, ne dăm seama și mai mult de influența operei sale, – căci el a fost în aceeași măsură ontolog, psiholog și gnoseolog veritabil⁵⁴¹.

În mișcarea filosofică contemporană el

539 O. Kraus, Franz Brentano. Zur Kenntnis seines Lebens und seiner Lehre. Mit Beiträgen von C. Stumpf und E. Husserl, O. Beck, München, 1919, p. 78.

540 F. Brentano, Psychologie vom empirischen Standpunkte, I, Leipzig, (1874), Nachdruck, 1973, hrsg. von O. Krauss, p. 115 urm.

541 W. Stegmüller, Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie, 1978, p. 35.

reprezintă trecerea „de la fenomen la act”, ceea ce înseamnă o nouă concepere a conștiinței și a realului, o nouă perspectivă ontologică și gnoseologică: perspectiva fenomenologică⁵⁴².

Brentano este „un membru al orientării fundamentale a timpului, care se înfăptuiește tot mai mult ca orientare (*Wendung*) către existență”; orientarea sa formează „fundamentele” a trei școli: cea reprezentată de Marty și Krauss; școala lui Meinong și școala lui Husserl⁵⁴³.

542 În studiul publicat în: O. Kraus, Franz Brentano (ed. citată, p. 157), Husserl, în forma unor: *Erinnerungen an Franz Brentano*, menționa: În anii 1884 - 1886, cînd i-am audiat prelegerile, Brentano reexpunea „psihologia descriptivă” cu largi referiri la lucrarea lui Bolzano: *Paradoxien des Unendlichen*, pentru a elucida problemele legate de „deosebirea dintre reprezentările «intuitive și neintuitive», «clare și neclare», «autentice și neautentice», «concrete și abstracte», cu aplecare specială spre „problemele fanteziei”, îndeosebi.

Dincolo de sursele scolastice, Husserl sublinia astfel sursele matematice ale elaborărilor lui Brentano, sugerînd ideea că studiul propozițiilor matematicii a condus la o înnoire în logică.

543 F. Heinemann, *Neuge Wege der Philosophie*, Quelle u. Meyer, Leipzig, 1929, p. 325. .

2. E. HUSSERL: FENOMENOLOGIA CA METODĂ ȘI FILOSOFIE

a Adevăratul întemeietor al fenomenologiei, cel care i-a elaborat amănunțit conceptele și „tehnicile” specifice, a fost Edmund Husserl (1859 - 1938) ¹, gânditor de formație enciclopedică unul dintre cei mai de seamă de la începutul secolului al XX-lea.

Opera⁵⁴⁴ lui Husserl, impresionantă

⁵⁴⁴ Născut la Prostějov (Proßnitz), în Moravia, la 8 aprilie 1859, Husserl și-a făcut studiile gimnaziale în Olmütz, absolvind în 1876. A studiat apoi la Universitatea din Leipzig și la cea din Berlin, matematică la Weierstrass și filosofie la Paulsen; din 1881 a urmat cursurile Universității din Viena, într-un mediu filosofic influențat de Brentano, promovînd în semestrul de iarnă 1882 - 1883. În 1887 - „abilitarea” la Halle (cu teza: Über den Begriff der Zahl; psi- hologische Analyse), unde a funcționat ca „Privatdozent” pînă în 1901. Sub influența lui C. Stumpf, teza amintită e dezvoltată într-o amplă: Philosophie der Arithmetik; psychologische und logische Untersuchungen (1891). Între 1891 - 1900 a studiat amănunțit problematica fundamentelor matematicii și logicii matematice (E. Schröder, E. Voigt, G. Frege) și a filosofiei științei în genere; încă la Halle a ținut primele prelegeri (asupra epistemologiei, metafizicii și asupra eticii lui D. Hume). În 1900 au apărut vestitele: Logische Untersuchungen. Din 1901 - profesor la Göttingen (din 1906 - titular). În 1916 îi urmează lui Rickert la Freiburg im Breisgau, unde funcționează pînă la pensionarea sa, în 1928. A decedat la 27 aprilie 1938, la Freiburg.

prin diversitatea preocupărilor, amploarea abordărilor și, mai ales, prin caracterul prospectiv al elaborărilor constituie și astăzi un teren de intense confruntări ideologice și teoretico-metodologice și, dincolo de dificultățile și limitele structurale idealismului transcendental de *facnomenologie des innern Zeitbewußtseins*, ed, de M. Heidegger, în 1928; reed, de R. Boehm în „Husserliana”, vol. X, 1966); *Logica formală și logica transcendentală* (*Formale und transzendente Logik*, 1929; reed, de P.

Am recurs la această notiță bibliografică, întrucât ea oferă și posibilitatea marcării etapelor evoluției lui Husserl, a influențelor exercitate asupra sa și, mai ales, a mediului teoretic în care s-a format. Este în principal vorba de perioada unor mari răsturnări în matematică, dintre care cea mai importantă se leagă de elaborarea „teoriei mulțimilor”. Așa cum a remarcat C. a. m. i. 1 Petrescu [Edmund Husserl, în: Istoria filosofiei moderne, 1938, p. 379], pe lângă influențele recunoscute, trebuie să amintim și pe cea a lui Cantor (care a dezvoltat „formalul pur matematic” al lui Bolzano într-o „teorie completă”), profesor la Halle (încă în 1879), unde a publicat *Grundlagen einer allgemeinen Mengenlehre* (1883), cunoscută de Husserl.

Janssen în „Husserliana”, vol. XVII, 1974); Postfață la Ideile unei fenomenologii pure (Nachwort zu meinen Ideen zu einer reinen Phänomenologie, 1930; reluat în „Husserliana”, vol. V. 1952); Méditations cartesiennes (1931; originalul editat de S. Strasser, în „Husserliana”, vol. I, 1950); Criza științelor europene și fenomenologia transcendentă (Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, în rev. „Philosophie”, I, Belgrad, 1936; completată și editată de W. Biemel, în „Husserliana”, vol. VI, 1957); Experiență și judecată (Erfahrung und Urteil, ed. de L. Landgrebe în 1939; ed. 2-a 1954; ed. 4-a 1972); Problema originilor geometriei (Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie,

*publicată de E. Fink, în „Revue
Internationale de Philosophie”, 2.1939);
Husserl (articol pentru Philosophen-
Lexikon, I, hrsg, von W. Ziegenfuss, 1937,
publ. în 1949); Proiectul unei „Prefețe” la
„Cercetări logice (Entwurf einer „Vorrede”
zu den „Logischen Untersuchungen”,
Louvain 1939).*

Menționăm că unele studii și articole
au fost publicate postum de colaboratori
aproțiați ai lui Husserl. În 1939 s-au
înființat la Louvain „Arhive-Husserl” (cu
filiale, apoi la Köln, Paris, Strassbourg,
Buffalo), care (din 1950 sub conducerea lui
L. Van Bréda, din 1974 sub conducerea lui
S.I. Jsseling) au valorificat o parte din
moștenirea în texte (circa 50.000 de pagini
manuscris!) a lui Husserl, fie reeditând și

întregind lucrările apărute în timpul vieții autorului, fie oferind lucrări și texte inedite, în: „Husserliana”. *Edmund Husserl's Gesammelte Werke*, vol. I-XVIII.

Problema unei „Bibliografii-Husserl” s-a desfășurat în următoarele etape principale: J. Patoéka, *Husserl-Bibliographie* („Revue Internationale de Philosophie”, 2,1939); H.L. Van Bréda, *Bibliographie: „E. Husserl. 1859-1959”* („*Phaenomenologica*”, 4,1959); G. Mask e-l. Kern: *Husserl-Bibliographie* („Revue Internationale de Philosophie”, 71 – 72,1965); completări și precizări în: P. Janssen, *E. Husserl* (1976); numerele din colecția de volume „*Phaenomenologica*” (ed. de „Husserl-Archiv”) consacrate unor congrese, colocvii etc, ale fenomenologilor.

ca acest mamut editorial, care este

Phaenomenologica (1958-1978: 78 volume) continuă modalitatea cunoscutului *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*". (12 volume; editate de Husserl însuși între 1913 - 1930, în care au fost publicate lucrările sale și lucrările principale ale altor fenomenologi, îndeosebi ale lui Scheler și Heidegger) și merge în paralel cu *Philosophy and Phenomenological Research* (editată de Marvin Farer, începând din 1940; a ajuns la voi. 30) și noile colecții: *Analecta Husserliana* (*1971 - 79.9 volume)» *Phänomenologische Forschungen* (1975 - 79: 7 vom condițiile imensității bibliografiei, menționarea aici a „lucrărilor principale” (de comentare, analiză, critică etc.) ne pare superfluă. Vom cita pe parcurs unele dintre

aceste lucrări.

Și ultima noutate pe care a comunicat-o în scris „Husserl-Archiv” Congresului al 16-lea Mondial de Filosofie (Düsseldorf, 27.08 – 2.09,1978): Husserl-tură fenomenologică, se impune ca un punct de referință în reconstrucția actuală a domeniilor logicii, filosofiei, filosofiei valorilor și culturii etc.

b. „Criza existenței umane europene” scria Husserl în 1935, manifestată „prin nenumărate simptome de decădere a vieții și atât de calomniată astăzi”, nu este „un destin sumbru, o fatalitate, inevitabilă”; această criză „nu are însă decât două căi de ieșire: sau decadența Europei în înstrăinare de propriul ei sens de viață rațional, decăderea în dușmănie față de spirit și în barbarie, sau renașterea Europei din

spiritul filosofiei printr-un eroism al rațiunii”⁵⁴⁵⁵⁴⁶.

Gânditorul care formulase încă timpuriu (1911) proiectul „filosofiei ca știință riguroasă” pleda astfel pentru o filosofie militantă, în serviciul istoriei și al omului. „Fenomenologia – preciza Husserl – vrea să fie expresia totală a interesului pe care omul îl poartă omului în serviciul rațiunii universale. Căci relevând normele vieții, el dă în fapt cale liberă unui nou curent de conștiință, îndreptat spre ideea infinită a umanității în ansamblu, a umanității reale și a adevărului”⁵⁴⁷.

545I iana-Dokumente, din care a apărut voi. 1: Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg E. Husserls (1978); urmează: un indice general al operei postume; corespondența.

546 E. Husserl, Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie, în: Husserliana, Edmund Husserls Gesammelte Werke, Bd. VI, hrsg. von W. Biemel, 2. Aufl., Den Haag, M. Nijhoff, 1962, p. 347 - 348.

547 Encyclopedia Britanica, voi. XVII, ed. 1927. Vezi: Husserliana, Bd. IX, hrsg. von W. Biemel, 1962, p. 299.

Așa cum preciza unul dintre exegeții de seamă ai operei lui Husserl, „subiectele umane descoperă aspectul de obiectivitate al realității prin intermediul unei practici de obiectivare... Obiect și obiectivare își datorează astfel existența lor faptică pentru noi unui proiect liber... Proiectul obiectivității! este de aceea o descoperire, nu o invenție... este necesar pentru o omenire ce năzuiește spre conștiința devenirii și spre eliberare”⁵⁴⁸.

Pledoaria pentru semnificația umană a științei și a cugetării caracterizează, de fapt, însuși proiectul husserlian general de reconstrucție filosofică. Nu este deloc întâmplătoare orientarea sa tot mai mult

⁵⁴⁸ St. Strasser, *Phänomenologie und Erfahrungswissenschaft vom Menschen*, Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1964, p. 57. Chiar „Gindirea științifică” este pentru „filosoful fenomenolog” numai „o fază în procesul devenirii conștiinței a omenirii” (Ibidem, p. 283).

spre viață și spre problematica libertății și a autoafirmării omului în creațiile majore ale culturii.

Prin însuși programul dezvoltat de întemeietorul ei, fenomenologia vrea astfel să armonizeze laolaltă spiritul scientist și cultul pentru valorile umanului și, în acest sens, a trebuit să se răfuiască cu o întreagă etapă a gândirii Occidentului.

Dincolo de ideea fenomenologiei ca „știință despre fenomene” (prezentă la matematicianul Lambert și la Kant) sau ca teorie a etapelor succesive ale „spiritului” (Hegel), fenomenologia inițiată de Husserl propune o „întoarcere la începuturi”, adică la fundamente, la ceea ce este esențial și necesar pentru desfășurarea demersului teoretico-științific și filosofic. Tocmai de

aceea, ieșirea din matca clasică a unei filosofii fundată pe rațiune, al cărei prototip îl constituie, pentru Husserl, Descartes, și orientarea spre „lumea vieții” (*Lebenswelt*), lumea umanului, a determinat ceea ce s-a numit „despărțirea de cartezianism”⁵⁴⁹.

e. Acest „rămas bun de la cartezianism” se realizează prin trecerea la o nouă viziune asupra psihologicului și matematicului și, implicit, asupra ontologiei și logicii.

De fapt, celebrele *Cercetări logice*, locul de naștere al ideii fenomenologiei ca atare, reprezintă totodată o continuare a gândirii moderne și o ruptură definitivă cu modalitățile speculative și empiriste-psihologice ale acesteia.

⁵⁴⁹ L. Landgrebe, *Der Weg der Phänomenologie*, 3. Aufl., Gütersloh, 1969,

p. 46 - 48,* 163.

„Cercetările logice a căror publicare o încep cu *Prolegomena* – scria Husserl în prefața la prima ediție (1900) – au rezultat din problemele imperioase de care s-au izbit mereu și, în cele din urmă, s-au întrerupt strădaniile mele spre o clarificare filosofică a matematicii pure... Ceea ce, atât după expunerile logicii tradiționale, cât și după ale celei mai noi, ar fi trebuit să apară pe deplin inteligibil, anume esența rațională a științei deductive, cu unitatea ei formală și metodică simbolică, mi s-a înfățișat destul de neclar și problematic. Pe măsură ce pătrundeam analitic în acest studiu deveneam conștient că logica timpului nostru nu este corespunzătoare actualei științe, pe care ea ar trebui să o explice”⁵⁵⁰.

550 E. Husserl, *Logische Untersuchungen, Erstster Band: Prolegomena zu reinen Logik*. 5. Aufl, M. Niemeyer, Tübingen, 1968, p. V.

După cum mărturisea întemeietorul fenomenologiei, dificultăți deosebite i-au pricinuit cercetările logice asupra aritmeticii formale și teoriei multiplicității, ceea ce l-a și determinat să treacă dincolo de sfera proprie a matematicii, la „o teorie generală a sistemelor deductive formale” și, totodată, la o altă înțelegere, necantitativă a esenței generale a matematicului sau „formalului” și a raportului dintre „formalul aritmeticii și formalul logicii”⁵⁵¹.

Deși plecase cândva (*Filosofia aritmeticii*, 1891) de la convingerea, dominantă în epocă, după care *psihologia* ar fi chemată să aducă o clarificare filosofică asupra logicii și a științelor deductive în genere, Husserl nu mai admite „fundarea psihologică”; căci trebuie să trecem „de la

⁵⁵¹ Ibidem, p. V, VI.

înlănțuirea psihologică a gândirii la unitatea logică a conținutului gândirii (unitatea teoriei)", la „reflecții critice generale asupra esenței logicii și a raportului dintre subiectivitatea cunoașterii și obiectivitatea conținutului cunoașterii”⁵⁵².

Numai „cercetările filosofico-matematice” pot aduce claritate în problemele logico-gnoseologice, în scopul unei „noi fundări a logicii și a teoriei cunoașterii”; în ceea ce privește critica psihologismului, autorul folosea cuvintele lui Goethe: „Împotriva a nimic nu ești mai riguros ca împotriva erorilor odată îndepărtate”⁵⁵³⁵⁵⁴.

Întemeietorul fenomenologiei a criticat temeinic psihologismul (reducerea logicului

552 Ibidem, p. VII.

553i ° Ibidem, p. VII, VIII.

554 Ibidem, p. 211, 242.

la fundamentele lui în actele psihice, nedistincția dintre logic-valabil și psihologic) și consecințele lui relativiste și subiectiviste (negarea valorii obiective a legilor logicii și a legității în genere) și a propus o reformă a logicii după modelul matematic. „În sensul unei metodologii științifice – scria Husserl – logica își află fundamentele cele mai importante în afara psihologiei”; este ideea „logicii pure” ca „știință teoretică, independentă de orice empiric, ca atare și de psihologie”, având ca temă în primul rând „fixarea categoriilor pure ale semnificației, a categoriilor obiectuale și a complexelor lor legice” 11.

Conceptul de „logică pură” cuprinde „un cerc teoretic închis de probleme, care se raportează în mod esențial la ideea de

teorie"; întrucât nicio știință nu e posibilă fără explicare și fundare, adică fără teorie, logica pură în modalitatea *generală* cuprinde condițiile ideale ale posibilității științei în genere"⁵⁵⁵.

Husserl angaja astfel ideea indenpendenței, a autonomiei logicului și, implicit, a fundamentării (filosofico-metodologice, evident) logicii ca disciplină.

Noutatea *Cercetărilor logice* constă în a fi pus problema adevărului chiar la nivelul la care el se anunță, anume cel al expresiei „ca acces la adevărul existenței”; ca urmare, se ajunge la teza „că întreaga logică formală, în sens curent, logica noncontradicției, *presupune o logică a sensului* (subi, n.), adică legi *a priori* ce stabilesc condițiile unității sensului și

⁵⁵⁵ Ibidem, p. 255.

resping nonsensul”⁵⁵⁶.

Ideea de bază este aci că, inevitabil, *corectitudinii logic-formale îi precede corectitudinea de sens*, acest din urmă concept având un rol de resemnificare și a altor concepte ale logicii și gnoseologiei moderne. *În ciuda unor mari dificultăți, proiectul fenomenologiei vizează nu numai eliberarea de psihologism, biologism și normativism în înțelegerea logicii, ci și o reconstrucție modernă a acesteia.*

Husserl consideră îndreptățită maniera de a începe expunerea logicii cu o cercetare care să deosebească riguros între *expresie* (*Ausdruck*) și *semnificație* (*Bedeutung*), precum și între semn (*Zeichen*) și expresie.

„Orice semn – scrie el – este semn

556 R. Schérer, La phénoménologie des „Recherches Logiques” de Husserl P.U.F., Paris, 1967, p. 5, 227, 228.

pentru ceva, însă nu fiecare semn are o «semnificație», un «sens» care este exprimat cu ajutorul semnului”⁵⁵⁷. Există semne care nu exprimă nimic, care nu au o funcție de semnificare, ci sunt doar „indicii” (Anzeichen). Expresiile sunt însă semne cu „semnificație”⁵⁵⁸.

Deci, expresia „nu numai că spune ceva, ci spune despre ceva. Ea nu are doar o semnificație, ci se raportează la un anumit obiect”⁵⁵⁹. Orice expresie „vizează” un corelat: conținutul ei „intențional”. În raport cu „actul pur” al expresiei distingem: conținutul ca obiect; conținutul ca sens efectuat intuitiv; „conținutul ca

557 E. Husserl, Logische Untersuchungen, Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis, I. Teil, 5 Aufl., M. Niemeyer, Tübingen, 1968, p. 23.

558 Ibidem, p. 30.

559 Ibidem, p. 46.

semnificație”⁵⁶⁰.

Semnificația nu este astfel identică cu obiectul, ci este: 1) intenția prin care expresia capătă sens; 2) „unitate ideală” independentă de actele în care se poate exprima.

Se face astfel *distincția* – capitală pentru logica modernă – *între actul de judecare trăit actual și conținutul ideal al judecății sau sensul ei*. Pentru Husserl semnificația ca „unitate ideală” este în sine (semnificație propriu-zis), iar semnificația realizată (prin care expresia capătă sens) este sensul propriu-zis⁵⁶¹.

d. În strânsă legătură cu teoria sa a semnificației, Husserl a început și elaborarea sistematică a conceptului de

⁵⁶⁰ Ibidem, p. 52.

⁵⁶¹ Vezi: Al. Boboc, *Etică și axiologie* In opera lui Max Scheler, Editura științifică, București, 1971, p. 16.

intenționalitate, pe care se va clădi apoi aproape întregul aparat conceptual al mișcării filosofice generate de fenomenologie.

Conceptul de intenționalitate apare încă în *Cercetări logice*⁵⁶² cu prilejul analizei „trăirii intenționale” și a conținutului ei. „Ide» alitatea speciei” și, ca urmare, idealitatea semnificațiilor trimite la acte de semnificare. „Semnificațiile trebuie să se bazeze pe intenții de semnificare, care pot fi puse în certă relație cu intuiția. Căci adesea vorbim despre realizarea intenției de semnificare prin intuiția corespunzătoare și că cea mai înaltă formă a acestei realizări este dată în evidență”⁵⁶².

Trebuie să distingem „între conținutul real al unui act și conținutul său

⁵⁶² E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, II, 1. p. 343 - 3.44.

intențional”⁵⁶³. „Obiectualitatea intențională” este în diverse acte (percepție, judecată, dorință) aceeași. „Pentru contemplarea reală, fenomenologică, obiectualitatea însăși nu există; ea este, în genere vorbind, transcendentă actului”⁵⁶⁴. Obiectul este „un act cu o intenție caracteristică determinată”. Toate deosebiri în relațiile obiective sunt „deosebiri descriptive ale trăirilor intenționale relative”⁵⁶⁵.

Nu orice moment real „în unitatea concretă a unei trăiri intenționale are caracterul fundamental al intenționalității, adică proprietatea de a fi «conștiința a ceva»”⁵⁶⁶. Cu toate acestea,

5632 ° Ibidem, p. 397.

564 Ibidem, p. 412.

565 Ibidem, p. 413.

566 E. Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Erster Buch: Allgemeine Einführung

intenționalitatea ramme „tema fenomenologică fundamentală”; ea este „o proprietate esențială a trăitului în genere”, este „conștiința caracterizată în modul cel mai pregnant”; chiar întregul „flux al trăitului” este „flux al conștiineți”⁵⁶⁷.

Determinarea fenomenului intenționalității pe baza ideilor de *semnificație* și *expresie* duce astfel la un studiu mai amănunțit a ceea ce este o conștiință intențională. Așa cum s-a precizat însă, „receptarea de către Husserl a ideii de intenționalitate este însoțită de respingerea doctrinei lui Brentano, după care fenomenele psihice ar trebui să fie definite prin intenționalitate. Husserl insistă asupra faptului că există și fenomene psihice

in die reine Phänomenologie, în „Husserliana”, Bd. III, 1950, p. 65.

567 Ibidem, p. 167, 168.

neintenționate, anume senzațiile”⁵⁶⁸.

Cu aceasta, el caută să elibereze teoria intenționalității de orice „rest naturalist” și să o facă aptă pentru susținerea unei teorii a evidenței. Totul se concentrează la conștiință. Fiecare stare de conștiință are „un orizont pe care Husserl îl numește intențional și al cărui rol stă în aceea că duce la acele potențialități ale conștiinței care fac parte din acest orizont”⁵⁶⁹.

Cu ideea „conștiinței intenționale” este pusă în umbră definitiv concepția

568 K. Rosen, Evidenz in Husserls deskriptiver Transzendentalphilosophie, A. Hain, Meisenheim am Glan, 1977, p. 19.

569 N. B a g d a s a r, Teoria cunoștinței, ed. a II-ai Casa Școalelor, București, 1944, p. 428. Este de reținut că unul dintre cei mai buni cunoscători ai operei lui Husserl a marcat încă de timpuriu caracterul metodologic al doctrinei intenționalității și deschiderea ei spre o ontologie, „Intenționalitatea - scria E. Fink - este termenul de bază al lui Husserl pentru relația - subiect-obiect”; trebuie spus însă că, „mai originar decât orice existent, decât poate obiectele și subiectele este lumea. După esența ei proprie, gândirea este deschidere a omului către lume” (Die intentionale Analyse und das Problem des spekulativen Denkens, în: E. Fink, Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze, K. Alber, Freiburg/München, 1976, p. 155).

conștiinței-oglină.

e. Pe terenul discuției despre semnificație și intenționalitate se poate înțelege, credem, mai bine esența și funcționalitatea metodei fenomenologice.

Dificultățile se leagă de faptul că „fenomenologia” își propune direct „o transformare radicală” a filosofiei, pe calea unei „întoarceri la sursele originare”. „Metoda” nu se confundă aici cu abstracția, deoarece fenomenologia e independentă de orice „existență naturală sau empirică”: „problema fundamentală” fiind cea a intenționalității, dezlegarea ei cere o metodă specifică⁵⁷⁰, opusă deductivismului și constructivismului.

Husserl însuși scria: „fenomenologia

570 E. Bagdasar, Edmund Husserl, în „Revista de filosofie”, voi. XIII, (Serie Nouă), N°. 1, 1928, p. 30 - 36.

este cârapul nesfârșit al analizelor și al descrierilor esenței”, însă nu un câmp al deducțiilor și, ca urmare, „idealismul transcendental-fenomenologic” se află „în cea mai evidentă opoziție” față de „orice idealism psihologic”⁵⁷¹., Metoda fenomenologică” este determinată de „necesitatea unui început nou, radical al filosofiei”; „alături de *reducția fenomenologică*, intuiția ei deitică este forma de bază a oricărei metode transcendente”⁵⁷².

Husserl preciza că prin „reducție” nu e vorba de „excluderea” transcendentului real (nici chiar în sens psihologic empiric), ci de

571 E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, în: *Husserliana*, Bd. V. 1952, p. 59, 149 - 150.

572 E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, în: *Husserliana*, Bd. I, 1963, p. 45, 106.

„excluderea transcendentului ca existență crescândă, adică a tot ceea ce nu este un dat evident în sens propriu, un dat absolut al purei intuiri”⁵⁷³.

În alți termeni, „reducția fenomenologică” este „eliminare” (*Ausschaltung*) a „atitudinii naturale” și rămâne la „conștiința pură absolută sau transcendentă ca reziduu”; are loc astfel o „punere în paranteză” (*Einklammerung*) nu numai „a lumii naturale cu lucrurile, animalele și oamenii ei”, ci și „toate științele naturii și cele umane cu întreaga lor sumă de cunoașteri”; „ne rămâne ca reziduu al eliminării fenomenologice a lumii și a subiectivității empirice ce-i aparține numai un *Eu* pur”⁵⁷⁴, descris apoi în

573 E. Husserl, *Die Idee einer Phänomenologie*, 2. Aufl., in „Husserliana”, Bd. II. 1973, p. 9.

574 E. Husserl, *Ideen I*, p. 136, 137, 138.

Meditații cartesiene într-o curioasă „Egologie transcendentă”.

Este semnificativ că în articolul *Fenomenologie* din *Enciclopedia Britanica* (1927), Husserl preciza: „*termenul fenomenologie* desemnează o *nouă metodă de descriere* (subi, n.), instituită la sfârșitul ultimului secol în filosofie, metodă susceptibilă de a furniza o știință a *priori* în stare să ofere un «organum» pentru o filosofie riguros științifică și pentru revizuirea metodelor tuturor științelor”⁵⁷⁵.

575 E. Husserl, *Husserliana*, Bd. IX, M. Nijhoff, 1962, p. 277.